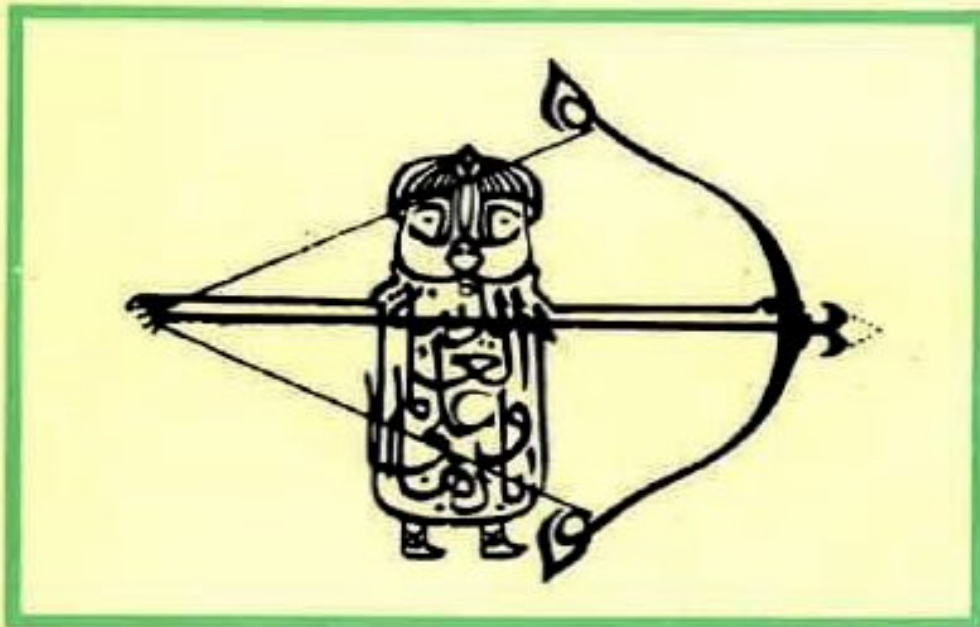


د. حيدر ابراهيم علي

أزمة الاسلام السياسي

الجهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً



مركز الدراسات السودانية - الكتاب الأول

د. حيدر ابراهيم علي

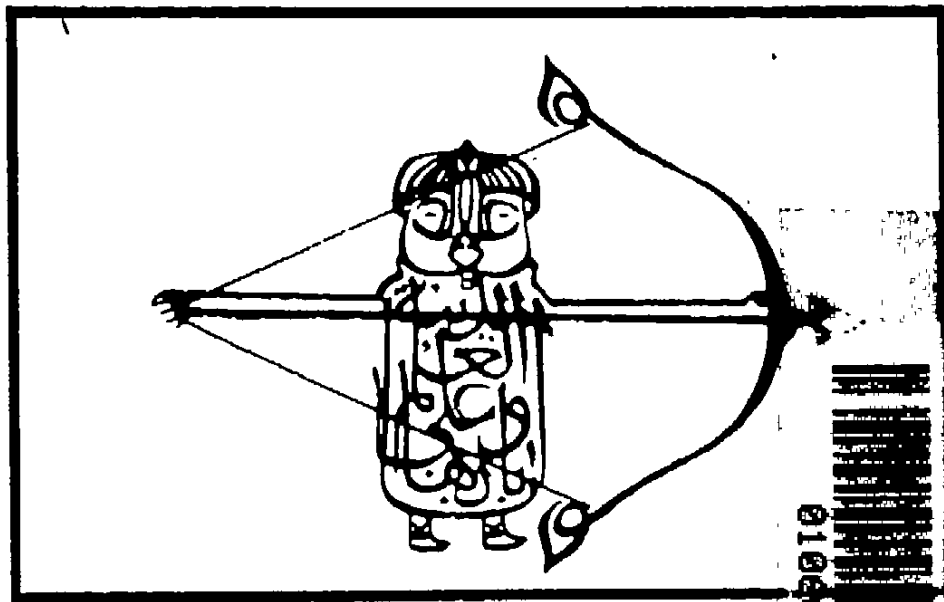
أزمة الاسلام السياسي

مركز الدراسات السودانية

د. حيدر ابراهيم علي

أزمة الاسلام السياسي

الجهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا



0104668

Bibliotheca Alexandrina

د. حيدر ابراهيم على

أزمة الإسلام السياسي

الجبهة الإسلامية القومية
في السودان نموذجا

الطبعة الأولى

٢٠٠٤.٤.٠٤

٣٩٧٥٠

الطبعة الأولى - القاهرة ١٩١
الطبعة الثانية - الدار البيضاء ٩٩١
الطبعة الثالثة - القاهرة ٩٩٤
الطبعة الرابعة - القاهرة ١٩٩

العنوان:

مركز الدراسات السودانية

٧ شارع معروف شقة ٥

القاهرة - مصر

تليفون/فاكس :

٢٤٢٨٧٨٩ - ٥٧٨٧١٤٢ - ٢٠٢

إهداء

الى: مظلّمـــــــر ..
وكل أطفال السودان،
من أجل وطن لا يهدده تحالف الأمويين الجدد والعسكر وصمت
المثقفين ونهم الطفيليين.
من أجل وطن متسامح وصاعد إلى أفق بلا مدى في التقدم
والحرية.

حيدر

تصدير

ظل السودان لفترة طويلة غير مكتوب وموثق بصورة تسمح بتكوين وعي تاريخي قادر من خلال تراكم الخبرات على الا يكرر الاخطاء وأن يدرك المخاطر ويستشرف المستقبل جيداً. فالسوداني رغم ثقافته وحسه السياسى المتميز ما زال مرتبطاً بثقافة شفاهية تتبخر سريعاً بعد انتهاء جلسات "الونسة". لذلك كان حجم الكتابة السودانية لا يماثل القدرات والامكانيات، وكادت عادة "اللاكتابة" أن تكون صفة لا يخجل منها المثقفون السودانيون. ومن هنا جاءت فكرة تأسيس مركز للدراسات السودانية يهتم بكل الكتابات السودانية أو الخاصة بالسودان، والتي تطرح اسئلة متجددة على الدوام. كتابات تكتسب سلطتها من قدرتها على المغامرة والتجديد ومصادقة خطر الاختلاف ومفارقة المؤلف والعادى. لذلك يرحب المركز بكل مساهمة تلتزم

جانب سودان ديمقراطى متعدد وعلمانى بالمعنى الايجابى الذى يحفظ للدين قدسيته بعيدا عن الصراع السياسى.

"مركز الدراسات السودانية" هيئة تؤسس نفسها من خلال العمل مهما كان قصوره، لذلك قدم هذا الكتاب الأول ليكون بداية تحقيق حلم نبيل لدى الكثيرين ولكن لم ينزل إلى الأرض. نحن نسترشد بقول متفائل: "كن واقعياً وأطلب المستحيل" فالمركز ليس مؤسسة ربحية وفى نفس الوقت ليس طريقة صوفية زاهدة، فهو يحتاج للدعم المعنوى والمادى شرط الا يقلل من استقلاليته. وسيصدر المركز خلال فترة قصيرة مجلة فصلية باسم :- «كتابات سودانية» ويتوقع أن يستقبل الدراسات والمساهمات سواء للمجلة أو للكتب القادمة فى إصدارات المركز. وهذه دعوة لحوار حول تطوير وتسبير المركز تنتظر الاستجابة بكل صورها.

المؤلف

تمهيد

في المفاهيم والتنظير والمنهج

تشغل قضية الدين حيزاً كبيراً في الفكر والواقع العربي- الاسلامي، ويتزايد الاهتمام بموقع الدين في الفكر والسياسة والحياة اليومية باستمرار مقارنة بالتاريخ القريب. ومما يثير الدهشة تنامي الظاهرة الدينية في منطقتنا مع تزايد العلمنة في بقية العالم والاتجاه لإبعاد الدين عن الحياة العامة وعن المجالات الأخلاقية مثل السياسة والاقتصاد والفنون والعلوم مثلاً، وقصره على الجوانب الروحية والنفسية والوجدانية في الشخصية الفردية والتي يمكن أن تحقق توازن الانسان في بعض الظروف. وبدأ الباحثون والمفكرون من المسلمين وغير المسلمين في دراسة وتوصيف وتحليل ظاهرة الانتشار الديني

وغير الحركات الاسلامية أو ما يسميه الكثيرون «الصحة الدينية» وبالتحديد الاسلامية، رغم عمومية الظاهرة في أديان أخرى. وقد كانت بداية عقد الثمانينات أى عقب الثورة الإيرانية مباشرة هي نقطة إنطلاق الباحثين للإهتمام المكثف بدراسة ظاهرة الحركات الدينية والمد الدينى. ولكن قبل ذلك كان الفكر العربى يوج بالكثير من الحوارات والسجلات الفكرية والسياسية، والتنظيرات التى تناقش علاقة الدين بالسياسة ودور الدين فى النهضة والتقدم وامكانية أن يكون الاسلام هو الحل أو البديل لكل محاولات تأسيس مشروع حضارى حديث. ويمكن إرجاع هذه التوجهات إلى حقبة ما بعد هزيمة يونيو (حزيران) 1967 حين حاولنا تقصى اسباب تلك الهزيمة الشاملة والمهينة، والتى اعتبرها البعض هزيمة للتيار القومى العربى وبالذات التوجه العلمانى. وبدعوى المراجعة والعودة للأصول والنقد الذاتى برزت تيارات واتجاهات عديدة تراجعت عن كل التاريخ العربى النهضوى الذى دشنته الحركات الاصلاحية منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن هنا تزامن صعود الحركات الاسلامية السياسية مع إنحسار المد القومى - التقدمى وتراجع المشروع العربى للاستقلال السياسى والاقتصادى بسبب عوامل ذاتية أهمها غياب الديمقراطية وقيادة البورجوازية البيروقراطية للمرحلة بالاضافة لاشتداد الهجمة الامبريالية من خلال رأس رمحها فى المنطقة الكيان الصهيونى. قدمت الحركة الاسلامية نفسها كبديل مغاير تماماً لا يبدأ من اللحظة التاريخية ويصعد ولكن يلفى كل هذا التراكم التاريخى لانه يتوق لنموذج مثالى تحقق فى العصر الذهبى للاسلام . ورغم اختلاف ظروف الحركة الاسلامية فى كل قطر، فقد كان لفورة الثروة النفطية فى السبعينات ونجاح الثورة الايرانية اثر واضح فى تقوية الجماعات الدينية والتى استغلت جيداً ظروف الفراغ السياسى والفكرى واليأس الجماهيرى والمعاناة الاقتصادية، والاغتراب والتبعية باشكالها المختلفة.

اتخذت ظاهرة الاسلام السياسى تسميات عديدة لا تخلو من دلالات أيديولوجية، إذ يتم تداول مصطلحات تؤدي نفس المعنى مثل : الصحة الاسلامية أو حركة التجديد الاسلامى أو الانبعاث (البعث) الاسلامى أو

النهضة الاسلامية... الخ. ولكن يهمننا فقط في هذا الصدد تناول الظاهرة كحركة إجتماعية تعمل في شكل مجموعات منظمة تنتسب للإسلام «الاصيل» كما تقول - وتفترض إمتلاكها لنظرية شمولية ورؤية كاملة لكل جوانب الحياة الانسانية حسب المقولة الشائعة: «الاسلام دين ودنيا ودولة». وهذا الفهم للدين أعتبر السياسة أداة هامة وحاسمة في احداث التغيير والنهوض بالامة الاسلامية. وعلى ضوء هذه النظرة لا يتضمن الاسلام السياسى الحركات الدينية التى تبتعد عن العمل السياسى مثل الطرق الصوفية، لان الهدف - كما تدعى كل حركات الاسلام السياسى - واضح ومحدد ومتفق عليه وهو شمولية الاسلام والا يكون مجرد دين عبادة. ولكن هذه النظرة تحمل خطر أن يؤدي تسييس الدين المتزايد إلى إضعاف البعد الانسانى الشامل للدين وحصره في معارك سياسية ضيقة والاختصاص مع الكثيرين بسبب الخلافات السياسية التى تتنامى مع كل حدث يرمى. أو قد يفرض ذلك مرونة لا متناهية بهدف كسب المؤيدين وحشد الجماهير على حساب تثبيت المبادئ وتوضيح الافكار. اكتسب التأكيد على السياسى فى الدين الاسلامى قبولاً نتيجة لسقوط الدولة العثمانية- أو بالأصح الغاء الخلافة فى عهد كمال اتاتورك حين لم يستطع «رجل اوربا المريض» مواكبة تغييرات مرحلة ما بعد الحرب العالمية الاولى وبوادر الازمة الاقتصادية الدولية. وكانت حركة «الاخوان المسلمون» فى مصر التى تأسست عام 1928 هى أول ردود الفعل بسبب وضعية مصر المتميزة اسلامياً (وجود الأزهر مثلاً) . كما ظهر لأول مرة فى نفس الفترة والمكان شعار «الاسلام دين ودولة» والذي استعمله الدكتور عبد الرازق السنهورى فى مطلع بحث له فى مجلة «المحاماة الشرعية» فى اكتوبر 1929. (1) ومن هنا يتضح أن الشعار حديث وليس له أصل فى الاسلام ولكن الظروف التاريخية كانت تحتاجه . وضمن نفس الصراع اصدر الشيخ على عبد الرازق كتابه (الاسلام وأصول الحكم) عام 1925 .

(1) محمد سعيد العشماوي : الاسلام السياسى . موفم للنشر ، الجزائر 1990 ص 189.

تحتاج هذه الفكرة المحورية للإسلام السياسي الى وقفة اذ يقوم عليها كل البناء النظري والايديولوجي والسياسي ، وبالتالي التنظيمي ، لهذه الحركات التي تسعى للوصول الي الحكم من خلال شرعية دينية تتمثل في تطبيق الشريعة الاسلامية او الحكم بكتاب الله . وقد شهدت الساحة الفكرية والسياسية العربية جدلاً واسعاً حول الاسلام السياسي وبالذات تطبيق الشريعة (2) . ويتراوح فكر الحركات بين الدفاع عن الخلافة والحديث عن الحاكمية لله واخيراً المطالبة بالحكم الاسلامي ، وهذا في حد ذاته دليل على عدم وضوح الرؤية . فالدفاع عن الخلافة العثمانية وضرورة استمرارها كرمز لوحدة الامة الاسلامية ولدرء الفتنة ، اصطدم بفساد الحكم العثماني وتخلفه واستبداده وصار من الصعب الدفاع عنه . كما ان الخلافة كشكل للحكم تجاوزت عدد من الاحزاب والحركات الاسلامية بقصد استبعاد صور رديئة لخلفاء عرفتهم الدولة الاسلامية . بقيت حركات قليلة تتمسك بالخلافة - مثل حزب التحرير - ويبدو ان ذلك يعني لها التمايز والاصالة والاختلاف عن النظم السائدة . اما شعار الحاكمية لله الذي اطلقه ابو الاعلى المودودي فهو تنوع على فكرة الخلافة بقصد إعطاء الحكم الاسلامي قدسية أكثر ، إذ يقول عن الدولة الاسلامية :

" إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور (مفهوم) حاكمية الله الواحد الاحد ، وأن نظريتها الأساسية ، ان الارض كلها لله وهو ربها المتصرف في شئونها ، فالامر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده ، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شئ من سلطة الامر والتشريع ، فلا مجال في حظيرة الاسلام ودائرة نفوذه الا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة لله تباركت اسماءه ، ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين : إما ان يكون ذلك الخليفة رسولا من الله ، أو

(2) راجع كتابات : محمد اركون ، حسن حنفي ، محمد احمد خلف الله ، محمد نور فرحات ، خليل عبد الكريم ، فالح عبد الجبار ، هادي العلوي ، فرج فودة ، محمد سعيد العشماوي . بالاضافة لندوة : " الدين في المجتمع العربي " مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، 1990 . و " الحوار القومي - الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، 1989 .

رجلا يتبع الرسول فيما جاء به الشرع والقانون من عند ربه " (3) .

الشعار امتداد لقول الخوارج على اساس موقفهم من التحكيم بين على ومعاوية ، مرددين : " لا حكم إلا لله " واتخذوا مواقف متطرفة نتيجة التمسك بهذا الشعار الغامض . وفي الوقت الحاضر كانت تنظيمات التكفير والهجرة أو الجهاد نتاجا لفكرة الحاكمية لله ، إذ كفروا الجميع وقسموا المجتمع الاسلامي الى مؤمنين "وجاهلية القرن العشرين " وبالتالي اعطوا انفسهم حقا إلهيا في محاربة كل الآخرين . وتحاول كثير من الجماعات الدينية التي تقدم نفسها كمعتدلة أو مؤمنة بالتعددية ان تنفي صلتها المباشرة بهذه الفكرة ، ولكنها في نفس الوقت تذكر المودودي كمصدر مرجعي في تكوينها الفكري . لذلك يمكن القول بأن التيار السائد الآن والذي يرفع مطلب حكم الله ويتحدث عن المجتمع الاسلامي وتجربة المدينة وتطبيق الشريعة الاسلامية ، غير منفصل عن ايدولوجية الحاكمية لله ، خاصة حين يحتاج بالآية : " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " (سورة المائدة ، آية 44) أو " فأولئك هم الظالمون . " (آية 45) أو : " وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون " (الآية 47) . وتستعمل هذه الآيات كثيرا في وصف الحكام الذين تعارضهم هذه الجماعات . وهذا هو الاطار الفكري الذي تعمل ضمنه كل اتجاهات الاسلام السياسي والتي تختلف في الدرجة فقط وليس في المضمون ، إذ تدعو في النهاية إلى تجاوز حكم البشر إلى حكم الله .

ظهرت كتابات جديدة تحاول - لأول مرة منذ كتاب علي عبد الرازق في منتصف عشرينات القرن - أن تنفي وجود نظام حكم اسلامي يستند علي الكتاب والسنة . وتقول هذه الكتابات ان الاسلام لم يترك آية أو حديثا صحيحا يبين طريقة اختيار الحاكم أو الخليفة او يحدد مدة الحكم وعزل الحاكم. وهذا دليل علي ان الاسلام اراد ان يترك قضية السياسة والحكم

(3) أبو الأعلى المودودي : نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1980 ص 77 - 78 .

للاجتهاد الانساني . ويقول مفكر اسلامي في هذا الصدد ان الشريعة خلت من نص ينظم تلك الامور " لحكمة يريدنا الله وهي ان المسألة يجب ان تترك للعقل البشري يجتهد فيها بحسب ظروف الزمان وظروف المكان وبحسب تطور الفكر البشري في وعيه بمسئوليات رئيس الدولة أو الخليفة " (4) . ورغم المنحي العلماني الذي يتخذه هذا التعليل يرفضه احد المفكرين الاسلاميين المستنيرين لانه لا يخرج عن دائرة التفسير الغيبي الميتافيزيقي وفي نفس الوقت لا يكفي لان الاسلام تعرض بالتفصيل الي امور ثانوية مثل: " كيفية ارتداء الملابس او وانتعال الحذاء ، علي أي شق (جنب) ينامون ، من اي مكان يبدأون الطعام في الصحاف ، طريقة الجلوس في الطريق ، صيغة السلام علي المسلمين واهل الكتاب ، آداب دخول الفراش مع الزوجة الحرة او ملك اليمين وما يقولونه قبلها وما يفعلونه اثناءها كيف يسلكون عند زيارة المريض واتباع الجنازة .. الخ " (5) . هذا لا يعني وجود حكمة ما في عدم التعرض لنظام الحكم والسياسة ولكن يعني ببساطة - في نظر الكاتب - ان الاسلام قصد فصل الدين عن السياسة، ويقول : " الدين علاقة خاصة بل وشديدة الخصوصية بين المخلوق وخالقه وان ميدانه الاصيل البيع والكنائس والابرشيات والاديرة والمساجد والجوامع والزوايا والتكايا والختاقيات والربط وحلقات الذكر وحضرات الصوفية ومجالس دلائل الخيرات والخلاوي والحسينيات والمزارات الشريفة والعتبات المقدسة .. الخ وانه اذا غادر هذه الاماكن (المبروكة) تغيرت كينونته مثل السمكة اذا خرجت من الماء . ومن ثم فانه من الطبيعي الا نعثر علي حديث نبوي شريف يحدد خليفة رسول الله (ص) او طريقة تعيينه او توليته او قواعد تنظيم الحكومة لان كل هذا يخرج عن نطاق الدين الذي لاشأن له بالحكم او السياسة او الولاية ، يستوي في ذلك الاسلام مع الديانتين السماويتين او

(4) محمد احمد خلف الله : " مفاهيم قرآنية " مجلة البقطة العربية ، العدد التاسع ، السنة الخامسة ، سبتمبر 1981 ، ص 12 .

(5) خليل عبد الكريم : الجذور التاريخية للشريعة الاسلامية . دار سينما للنشر القاهرة 1990 ، ص 3 - 104 .

الساميتين اللتين سبقتاه بل حتي الديانات الارضية (6) .

رغم ان السجال القائم بين دعاة الحكم الديني او تطبيق الشريعة بلغتهم وبين الرافضين للدعوة ، يركز علي اساس ديني واحد ، الا ان انصار الحركات الاسلامية السياسية يسمونهم علمانيين . فالملاحظ ان الرافضين يحتجون من داخل موقف او رؤية دينية بقولهم ان الاسلام لم ينص علي ذلك. هذا لايعني رفضهم للدولة الدينية حصرا ولكن يعنى انهم لم يجدوا لها سندا في الكتاب والسنة . لذلك فان وصفهم بالعلمانيين تسمية ناقصة يقصد بها الجانب الهجائي الذي يهدف للهجوم الذي يقذف تهم الكفر والمروق والزندقة . لذلك نجحت الجماعات الاسلامية السياسية في شحن فكرة الحكم بكتاب الله ، بطاقات عاطفية وانفعالية وجعلت منها ايدولوجيا للتجبيش وتحريك الجماهير . فالنقاش حول ورود الفكرة في النصوص الدينية غير مجد لان الشاهد ليس منطقية القضية وقماسكها وعقلانياتها ولكن كيف تتحول الفكرة الي قوة وحركة لدي الجماهير . وبهذه الطريقة تخلق الحركات الاسلامية عدوا او خصما حسب رؤيتها وكما تريده لكي تنشر من خلال حربها معه افكارها ومبادئها . فمن المؤكد عدم وجود تيار علماني مؤثر ويعلن عن نفسه ، ومع ذلك تهاجم الحركات الاسلامية خطرا علمانيا وهميا ، ونفس الشيء يقال عن المؤامرات والكيد للاسلام وان الدين مهدد مع انه لا يوجد من يجرؤ علي تجاوز المحرمات العديدة التي تحرسها الجماعات الدينية وحتى المؤسسات الرسمية الدينية . على العكس ، فان الخطر الحقيقي هو علي حرية الفكر . ولكن هذه الحركات المتعصبة تحتاج دائما لكبش فداء مثلما فعلت النازية مع اليهود والشيوعيين ، والعنصرية البيضاء مع الزنوج والملونين .

يتداول الدارسون للاسلام السياسي مصطلح الاصولية (Fundamentalism) ومن الملاحظ ان هذا المفهوم رغم مصدره غير الاسلامي الا انه اكتسب قبولا وانتشارا في الفترة الاخيرة لدي السلطات الحاكمة وبين المهتمين عموما

بظاهرة الانتشار الديني وامتداداته في مجال العمل السياسي والنقابي .
ويبدو أن استعمال كلمة الحركات الاصولية يحاول عدم اضافة صفة الاسلامي
عليها بصورة دالة ، وفي نفس الوقت توحى الكلمة بقدر من التزمت
والتعصب والرجعية، حتي في حالة الالتزام بالمعني الحرفي للكلمة . فافراد
هذه الحركات لا يطالبون بالعودة الي تعاليم دينية تعتبر هي الاساس
والاصح، ولكن العودة لديهم الي نموذج حكم مثالي وجد - في نظرهم -
خلال حكم الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز. والمصطلح يرتبط بمعني
السلفية لحد ما خاصة في جانبها الذي يقبله اصحابها ، اذ يعني لديهم
العودة الي سنة السلف وهي في نظرهم بالضرورة ايجابية . ويستعمل بعض
الباحثين كلمة المحافظة (Conservative) كمترادف للاصولية ⁽⁷⁾ والذي يطلق
احيانا علي حركات سياسية ذات طابع علماني بل الحادي ، كما انه في
مضمونه ليس مفهوما حديثا لان هناك حركات فكرية وايدولوجيات عديدة
يمكن ان تنسب لها هذه الصفة . تعددت تعريفات الاصولية ولكن هناك
سمات تشترك فيها اي اصولية ويمكن اختصارها بالقول ان الاصولية هي :
قناعة مؤكدة لاتزحزح بان مجموعة معينة من العقائد - غالبا ما تسندها
مصادر مقدسة ، وكثيرا ما ترتبط بحياة وتعاليم شخصية معينة ، تمثل هذه
العقائد دون تساؤل، الحقيقة ومن واجب كل المؤمنين ان يكرسوا حياتهم
ويوجهوا نشاطهم طبقا لهذه العقائد ⁽⁸⁾ .

ويتضح من هذا التعريف ربط الفكر بالعمل ، كما ان مطلقة حقيقة
الاصوليين تجعلهم في مواجهة مع حقائق الآخرين وبالتالي غالبا ما تصبح
صدامية او حتي اهابية لانها غير متسامحة . ولا يخلو اي تفكير

(7) ارجع James Barr في كتابه (SCM1977) Fundamentalism ، الاصل التاريخي
لللمة الى مجموعة من النشرات بعنوان الاصول Fundamentals صدرت بين عامي 10-
1915 واستعملت الكلمة لتقديم العناصر التقليدية التي تؤكد سلطة النص الديني
(الانجيل) واجلاء طهارة و قداسة المسيح والعذراء . ولكن بانتشار المصطلح في امريكا ثم
بريطانيا فقد كثيرا من معني الاصل التاريخي .

اصولي من عقيدة رؤيوية تسعى الي كمال مثالي تري امكانية تحقيقه علي هذه الارض . وهنا تختلف الاصولية الاسلامية التي تحاول من خلال تفسير وتأويل حديث وادوات جديدة (الاستفادة من التكنولوجيا والعلوم والادارة) اعادة انتاج العصر الذهبي السابق ، ومن هنا جاءت فكرة مقاصد الشريعة التي تسمح لهم باستلهاهم نماذج قديمة في المجتمع والسياسة بالذات، دون حاجة الي مرجعية نص مغلق حسب ما تروحي منطقاً كلمة اصولية . ومن هنا يفرق احد الباحثين بين تيار الاصولية العقلية وتيار الاصولية الحركية ، ويعني الاول العودة الي اصول فهم الاسلام كما فهمه المسلمون الاوائل ، اتباعاً لاوامر القرآن والسنة ، واتخاذ هذا الفهم سبيلاً لتجديد الحياة الروحية للمسلمين في العصر الحاضر . ويقصد بالاصولية الحركية " ذلك التيار الذي يتبع الحركات السياسية دون اي تجديد حقيقي للفكر الديني وينتهج الاساليب الحزبية بغير تقديم اي برامج مدروسة او اي نظم علمية ، ويعمل علي ان يكون الدين سياسة والشريعة حزبا والاسلام حرباً " (9) . والاخير هو التيار السائد والمثير للاهتمام والذي تمثله الجبهة الاسلامية القومية السودانية بامتياز بالاضافة لحركة النهضة التونسية وجبهة الانقاذ الجزائرية.

يكمن مأزق الحركات الاسلامية المعاصرة في مشكلة التوفيق بين التجديد والعودة الي الاصول حيث تلجأ الي تفسيرات مبتسرة للنصوص الدينية وتلهث للحاق بالكشوفات العلمية والنظريات الحديثة في مختلف المعارف ، ومن هنا جاء الحديث عن الاقتصاد الاسلامي وعلم الاجتماع او النفس الاسلامي أو أسلمة العلوم . فالمعرفة او العلم يحدد حسب المضمون الاجتماعي - التاريخي الذي يلازمه وليس حسب التسمية التي تلصق به ، كما تحدده الاستخدامات . تنسحب مشكلة تزاوج الاصولية والتجديد علي المجالات السياسية والمجتمعية كما يظهر في محاولات اعتبار (الشورى) هي الديمقراطية او ان الاشتراكية متضمنة في حديث " الناس شركاء في

(9) محمد سعيد العشماوي ، مصدر سابق ، ص 160 - 161 .

ثلاث " . كما ان كثيرا من مظاهر الحياة الحديثة من الدعوة الي التعاون في لعبة كرة القدم حتي موقف الاسلام من ارباب المعاشات ، تجد لها مكانا في التفسيرات الجديدة . والمثال الجيد لهذا التوجه هو برنامج مصطفى محمود التلفزيوني بعنوان "العلم والايمان" . وهذا اتجاه متهافت في التوفيق والتلفيق بين العلم والدين ، فالايان لا يحتاج لكل هذا الجهد المضني ، فالناس آمنوا قبل ان يستدل لهم الفقهاء والمنظرون بان الاسلام توصل الي نظرية النسبية او تفجير الذرة قبل العلم الغربي مثلا . لان الايمان له منطق خاص يختلف عن منطق العلم ، ولا يحتاج الي كل هذه الحذقة . وكلما زاد تأويل واعادة تفسير النص الاسلامي ، ابتعد عن اسلاميته الاصلية . فالاسلاميون يقدمون في الواقع قراءة اجتماعية - تاريخية جديدة للاسلام تحاول التكيف مع المتغيرات المتسارعة في عالم اليوم . والا لكان السبق موجود حقيقة قبل ان يتوصل الغرب الي تلك الحقائق او الفرضيات والاكتشافات ، وكان المتوقع ان يقدم المسلمون للاخرين تلك المعارف والاختراعات التي تطابق مكنون النصوص.

قد تكون هذه النقطة مدخلا جيدا لعرض افتراض هام يفسر اسباب ظهور وانتشار الحركات الاسلامية في هذه الفترة الزمنية بالذات . ويدور هذا التفسير حول اشكالية الاستجابة والتفاعل مع الازمة ، والصحة الاسلامية هي في الاساس حركة او فكر الازمة مع اختلاف شكل وسبب الازمة نفسها فقد تكون اقتصادية - اجتماعية او ثقافية او سياسية . ويعترف منظرو الحركة الاسلامية بالازمة ولكن من زاوية التذكير بامجاد المسلمين والذين هم خير امة اخرجت للناس ، ويتوجب عليهم النهوض للقيام بدورهم المنشود . ويمكن اعتبار تحليل صلاح الدين الجورشي المفكر الاسلامي المعروف ، من اكثر الكتابات دقة في توصيف دور الظاهرة ، حين يكتب : " فالظاهرة الاسلامية هي تعبيرة رئيسية من تعبيرات الدفاع الشامل لمجتمعات تعاني من التفكك والاهتزاز مجتمعات فقدت الكثير من ارادتها المستقلة ومن وحدتها الداخلية ، واصبحت محكومة بتناقضات حادة اجتماعيا (ازدياد الفوارق الطبقيّة) وسياسيا (بين الدولة والمجتمع) وثقافيا (في مستويات اللغة

وطرق التفكير وتعاطي الحياة) ، وطائفا (بإحياء الانقسامات المذهبية والدينية والعرقية وكل انقسامات ما قبل الامة) . ان الظاهرة الاسلامية محاولة واعية في غالب الاحيان لاحتواء كل تلك التناقضات وتجاوزها وردا علي الهيمنة الخارجية وفشل الدولة القطرية داخليا " (10) .

هذه صورة قائمة لمجتمع مأزوم ومتناقض ومهدد من الداخل والخارج ، ويرى الكاتب ان تقاعس المسلمين هو سبب الكارثة والعيب ليس في الاسلام ، بل توجد في الدين الامكانيات غير المحدودة لنهضة جديدة ، ويضيف : " يخطئ الاسلاميون عندما يعتقدون ان الصدي الذي يلقاه خطابهم مرجعه قوة الخطاب الذي انتجوه . وينسون ان الاحتماء بالمسجد هو بحث عن الذات ودفع للخطر وتجديد للحلم وتحد للازمة . فالظاهرة دليل علي قوة الاسلام وعمق انغراسه في المجتمع والتاريخ ، وليست دليلا علي قوة الاسلاميين وانتصارا لكيانهم . انهم يستفيدون من اوضاع لم يصنعوها ولم يفكروا فيها بشكل علمي وعميق " (11) . من ناحية اخري نجد تيارا واسعا ومؤثرا يتعامل مع الازمة الخاصة بالمجتمعات الاسلامية علي اساس انها ازمة الانسانية ليصل الي ان الحل في الاسلام ، اذ يقول سيد قطب ان العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الاصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وانظمتها . جاهلية لاتخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة . وهذا الابداع المادي الفائق " (12) . وسبب هذه الجاهلية في نظره الاعتداء علي سلطان الله في الارض وعلي اخص خصائص الالوهية .. وهي الحاكمية .. انها تسند الحاكمية الي البشر ونتيجة لهذا الاعتداء علي سلطان الله يحدث اعتداء علي عباده ، خاصة وان الله لم يأذن للبشر بوضع الشرائع والقوانين والانظمة والتصورات والقيم . نلاحظ ان هذا الافتراض يتناقض مع فكرة

(10) صلاح الدين الجورشي : " الحركة الاسلامية مستقبلا رهين التغييرات الجذرية " في كتاب : " الحركة الاسلامية : رؤية مستقبلية " تحرير عبد الله النفيسي . مكتبة مدهولي ، الطبعة الاولى 1981 ، ص 4 - 125 .

(11) نفس المصدر ، ص 125 .

(12) سيد قطب : معالم في الطريق ، دار الشروق ، القاهرة 1988 ، ص 10 .

استخلاف الانسان علي الارض والتي سيستند عليها منظرو الحركة الاسلامية بعد (قطب) لتبرير اجتهادات وتأويلات تبعد عن الاصول الدينية المعروفة بدرجة او باخري . ويقرر : " وما مهانة الانسان عامة في الانظمة الجماعية . وما ظلم الافراد والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم الرأسمالية الا اثرا من آثار الاعتداء علي سلطان الله " . ويصل الي النتيجة التالية: "وفي هذا يتفرد المنهج الاسلامي... فالناس في كل نظام غير النظام الاسلامي ، يعبد بعضهم بعضا - في صورة من الصور - وفي المنهج الاسلامي وحده يتحرر الناس جميعا من عبادة بعضهم لبعض" . ويختم: " اننا - دون شك - نملك شيئا جديدا جدة كاملة . شيئا لاتعرفه البشرية . ولا تملك ان تنتجه " (13) .

تعتبر كتابات سيد قطب (مانيفستو) الحركات الاسلامية والكتاب الذي استشهدنا ببعض فقراته هو بالفعل معالم في طريق هذه الحركات وطريق مجتمعتها الذي تتصوره . فكرة الازمة وتدهور الاوضاع في المجتمعات الاسلامية تمثل هاجسا متزايدا بين الجماعات الاسلامية والتي تساءلت منذ زمن عن اسباب تاخر المسلمين وتقدم الآخرين ، ولجد كتابا بعنوان " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " (14) . ومن هنا كان تعبير الصحوة الاسلامية والذي يوحى أو يعلن أن المسلمين كانوا نياما واستيقظوا او غاب وعيهم وصحا الآن والخطوة الطبيعية بعد هذا هي التهيؤ للقيام بدورهم التاريخي الذي فقدوه . فالتاريخ عند الجماعات الاسلامية دائري او دوري يعيد نفسه باستمرار او يكمل دورة حياة معينة ثم يبدأها من جديد ، فالايام دول ودوام الحال من الحال ولكنه عود علي بدء . فالفكر الاسلامي والحركات الاسلامية تجد مثالها دائما في الماضي سواء اكان عبرة من الامم السابقة او مثالا تتوق الي تحقيقه مرة أخرى في المستقبل ولكن تستمد تصوره من ماضيها او العصر الذهبي .

(13) المصدر السابق ، ص 10 - 11 .

(14) تأليف ابراهيم الحسن الندوى .

يتعامل الباحثون من خارج الحركة الاسلامية مع فكرة الازمة في الصحوة الاسلامية بطريقة تنفي عن الحركة الاسلامية انها تمثل قطيعة مع الازمة ولكنها كشكل اخر للتعبير عنها ، فهي رد فعل للازمة يعمل بآليات تعمق وتكرس الازمة عوضا عن تجاوزها . فظاهرة الانتشار الاسلامي الراهن دليل علي الاحساس بوجود ازمة ولكن في نفس الوقت لا يوجد بديل واقعي - تاريخي . لذلك تبقي الحركات الاسلامية الحالية علي مستوي التمرد والرفض والمعارضة فقط ، فهي حركات سالبة تنفي الموجود - وهو بالفعل لم يعد صالحا . ولكن تعجز عن ايجاد حلول جذرية لمشكلات المجتمعات التي توجد فيها . فالحركات الاسلامية تستطيع ان تعارض حكومات وانظمة حاكمة دون ان تستطيع ان تحكم او تشارك في الحكم بفعالية . فهي خارج الحكم تتحدث عن مشروع حضاري عظيم يبحث عن امجاد الاسلام ، وعند وصولها للحكم يتحول هذا المشروع الي شكليات وقضايا ثانوية مثل فرض الحجاب وقطع الايدي بدون حل المشكلة الاقتصادية المسببة للسرقة مثلا، وتحول الجهود التي كان يمكن ان تعبأ ضد التخلف والتبعية والاستعمار الجديد الي مجرد شعارات وتشنجات والي عدوانية منتشرة ضد مواطنيهم المختلفين معهم سياسيا . وتتحول تلك الطاقات الروحية الي معارك وهمية مع اعداء اشباح لان المجتمع ينقسم الي جاهلية واسلام ، ويرجع كل قصور ذاتي الي المؤامرات والاستهداف والحصار. لذلك رغم ان الحركات الاسلامية هي نتيجة ازمة عميقة - حضارية وسياسية واقتصادية - اجتماعية ونفسية، الا انها تنقلب إلى أن تكون سبب أزمة أكثر عمقا وتعقيدا كما يحدث الآن في عدد من المجتمعات العربية - الاسلامية وعلى رأسها السودان والجزائر وتونس.

إستعمل أحد الباحثين الاجانب "مفهوم ايدولوجيا الأزمة" بمعنى نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لمواقف أو اوضاع الازمة، ويحتوي هذا النمط على آلية اجتماعية - سياسية مضمنة فيه مكنت الاسلام من التجديد وتأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي والتهديد الخارجي. هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات في التاريخ الاسلامي

كثيراً، ورغم التشابه الواضح الذي تظهره إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف في المضمون الايديولوجي وكيفية التطبيق. فالأصولية والتي تتعدد تسمياتها من تجديد ونهضة وانبعث، هي ظاهرة دورية تحدث كرد فعل للأزمة الحادة والمنتشرة التي قد يعيشها مجتمع اسلامي ما في فترة تاريخية معينة، أو عند ما يتهدد الكيان الاسلامي خطر سياسي أو أخلاقي أو ثقافي. يحاول الباحث أن يعطى نماذج على تكرار هذه العلاقة تدهور أو أزمة / اصولية - تجديد، ويرى أن الخلافة كانت أول الأزمات في التاريخ الاسلامي والتي افرزت الخوارج والشيعة، وهكذا كل تدهور أو انحطاط ينتج مصلحاً دينياً أو عالماً مجدداً أو جماعة مختلفة عن السائد . واستمر هذا النمط بتكرر حتى وصل إلى بيئة الأزمة الحالية في المجتمع المسلم وأمتد من بداية الثلاثينات بظهور حركة «الاخوان المسلمون» ثم الثورة الشيعية الاسلامية في ايران، وأخيراً الانبعث السني - حسب قوله - والذي بدأ في نهاية السبعينات وتمثله الاحزاب والجماعات الاسلامية الموجودة حالياً في اغلب الاقطار العربية (15).

يرى ديكمجيان Dekmejian أن الاختلاف في ردود الفعل الناجم عن خصوصية ظروف الازمة التي تواجه المجتمع الاسلامي في المراحل المختلفة والاضاع الجغرافية ، وكل استجابة او رد فعل للازمة تحدده بيئة الازمة ومتطلباتها بالاضافة لشخصية قائد التجديد او البعث . مثال ذلك السبب الرئيسي لدعوة ابن حنبل للعودة للجذور الاسلامية هو الانحلال الاخلاقي في المجتمع العباسي ، كذلك كان دافع ابن عبد الوهاب التدهور الاخلاقي للمسلمين في مجتمع شبه الجزيرة العربية . هذه الحركات ذات تجديد داخلي مقارنة بظروف الازمة عند ابن تيمية حيث جمعت بيئة الازمة بين الانهيار الاخلاقي الداخلي والتهديد الخارجي من قبل التتار ، وينطبق ذلك علي دور حركات السنوسية والمهدية لمواجهة الخطر الاوربي في القرن التاسع عشر وما اعتبروه انهياراً في اخلاق مجتمعاتهم كما يلاحظ الباحث انه في المجتمعات

15) R. Hrair Dekmejian: Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab world. syracuse Universtiy press, 1982, pp 9-23

الاسلامية الاكثر تقدما - نسبيا - مثل مصر وتركيا والهند تأخذ ردات الفعل شكلا آخر فقد حاول الشيخ محمد عبده أن يوفق بين الافكار الغربية وواقع المجتمع المسلم .

ولكن هذه الملاحظة ليست صحيحة تماما فقد تراجعت الحركة الاسلامية المصرية المعاصرة عن تجديد محمد عبده وظهرت ضمنها تيارات شديدة التعصب مثل تنظيم الجهاد ، والتكفير والهجرة⁽¹⁶⁾ . ويرى Dekmejian ان مد وجذر الاصولية الاسلامية في كل تاريخها يظهر علاقة جدلية مستمرة بين الاسلام والبيئة الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية ، وينطبق هذا التفاعل علي الواقع الراهن الا انه يتوتر في ازمة الازمة ، وكمثال لهذه الثنائيات الجدلية العلاقة بين العلمانية والدينية (الشيوقراطية) ، وبين التحديث الاسلامي والاسلام المحافظ ، الاسلام المؤسسي مقابل الاسلام الاصولي ، وبين الصفوات الحاكمة والاسلاميين والراديكاليين ، وبين القومية وامة الاسلام ، واخيرا بين الاسلام ودار الحرب⁽¹⁷⁾ .

هناك اتجاه ماركسي ينطلق من تشخيص الازمة لفهم نمو وانتشار الاصولية والحركات الدينية عموما ، ويرتكز علي التطور الاجتماعي - الاقتصادي والصراع الطبقي . يرى فالح عبد الجبار ان البلدان التي شهدت الانبعاث الاسلامي هي في مرحلة الانتقال من الاقطاع الشرقي الي الرأسمالية بدرجات متفاوتة ، وهذا يقود بالضرورة الي تفكيك العلاقات السابقة للرأسمالية بالاضافة الي فصل المنتجين الصغار في الريف والمدن عن وسائل انتاجهم الخاصة وتحويلهم الي عمال يبيعون قوة عملهم ، ويبدأ تركز الثروة الاجتماعية في شكل رأسمال ، ويصاحب هذا التحول تدمير لعلاقات قديمة ومستقرة وتحرسها نظم ثقافية وفكرية وقيمية ومؤسسات تحمي بقاءها واستمرارها . ويتوصل الكاتب الي ان الانبعاث يضرب بجذوره في التناقضات الملازمة للشكل الخاص الذي تطورت به الرأسمالية ، رغم ان

(16) المصدر السابق ، ص 19-20

(17) نفس المصدر ، ص 20 - 23 .

التناقضات الاقتصادية والاجتماعية عندما تصل الي قمة الازمة الحادة قد تدفع بالمنتج الصغير الي الانخراط في جيش سياسي عمالي او تقوده الي متاهات الصوفية الدينية . ولان وعيه حافل بعناصر غيبية يصعب الاحتمال الثاني اكثر امكانية ⁽¹⁸⁾ .

تكمل هذا التشخيص تحليلات ماركسية اخري تبرز جوانب سياسية وفكرية وثقافية كمستويات في هذه العلاقات الطبقيّة تحاول ان تعالج جانب الوعي والتنظيم . نجد عند عفيف الاخضر اضافة ونفسا مختلفا يتسق مع مراقفه الحدية فهو يسميها من البداية غفوة اسلامية ويقول عنها : " السلفية المعاصرة ، بعنصرها السائد ، تعبير عن ازمة الانحطاط واسهام قوي في مفاقتها . وهي بطبيعتها الطبقيّة ، كتعبير عن مخاوف - لامصالح - الطبقات الوسطي التقليدية ذات الايديولوجيا الزراعية ، تبحث في بحور التفكك العالمي عن ملاذ لاعن حل " ، وحسب رأيه كل هذه التيارات الدينية تزدهر في فترات انحطاط الحضارات ، وحين تعجز السلطة القائمة عن اداء مسؤولياتها وترتبط هذه الحركات بافقار الريف وهجرة المواطنين الي المدن "بحثا عن الخبز والامان ويتمزق النسيج الاجتماعي وتنتشر الامراض النفسية وتشتد الحاجة للبحث عن العزاء والملاذ الأخرويين وعلى هذه التربة يترعرع اللاعقلاني والعصاب " ⁽¹⁹⁾ . ويقارن بين تفكك الريف في اوروبا وفي بلادنا ، فهناك اعطي اوروبا الناهضة طبقتها العاملة في الصناعة ، اما في العالم العربي والاسلامي فقد قدم تفكيك الريف " لمدن المضاربة العقارية والانشطة الطفيلية الاخرى وأعطاهما يدها المهمشة " ويرى ان المهمشين والمهددين بالتهميش هم المستنقع الذي تستقي منه السلفية. ⁽²⁰⁾ وختم تحليله بالقول : " اذن فشل البرجوازية العربية والاسلامية في اكتساب شرعية عقلانية حد

(18) فالج عبد الجبار : " حول الحركات السياسية الاسلامية المعاصرة . نماذج من بلدان عربية وايران والباكستان " في (الفكر الديمقراطي) العدد 8 خريف 1989 ص 75-82 .

(19) عفيف الاخضر : عصر الازمة الدائمة . الدار البيضاء (ب . ن) و (و . ب . ت) ص 36

(20) نفس المصدر ، ص 37

من قدرتها علي الانتاج والتصنيع مكن بقايا البرجوازية العقارية المتمرسه في المؤسسات التقليدية والتطبيقات الوسطي ذات المنشأ او الايديولوجيا الزراعية في العودة الي العصمة الدينية وتقاليد الخلافة العثمانية لتتخذ منها غطاء شرعيا لمشروعها السلفي وعربة لاهوتية تغطيها للوصول الي مخيلة جمهورها وفانتمزاته " (21) .

تأخذ الازمة عند سمير امين شكل التحدي الذي خلفته فترة الاستعمار والتبعية الممتدة حتي اليوم ، فالعالم العربي الاسلامي المعاصر مطالب بالقيام بمهام مزدوجة : " اتمام تحرره من السيطرة الاستعمارية والبدء في تنمية وطنية شعبية قائمة علي سلطة غير سلطة الطبقات المستغلة التي تضمن استمرار اندماجه في النظام الرأسمالي العالمي ، علما بان هذه التنمية تنفتح علي احتمال تحول اشتراكي ومن الجانب الاخر مراجعه نظم الفكر التي ورثها من العصر الوسيط " (22) ورغم ان الوعي بالتحدي الذي يمثله تفوق الغرب قد ظهر منذ بداية القرن التاسع عشر اي منذ محمد علي في مصر ، ولكن تم الفصل باستمرار بين التحديث المادي وتجديد الفكر . لذلك لم تتجه النهضة أو حركة التجديد نحو شروط ثورة ثقافية بل انتهت الي غلبة تيارات اكثر ظلامية ، خاصة وقد هبأ فشل النظم الوطنية العسكرية المجال لانتشار المشروع السلفي مع أنه لا يملك بديلا حقيقيا قادرا علي مواجهة التحدي وبالتالي فهو يمثل عرضا للازمة وليس حلا لها . لان مواجهة التحدي - حسب امين - تتطلب الخروج من آفاق الميتافيزيقيا . فالعرب امام تحد مزدوج : النضال من اجل تقدم الاوضاع الاجتماعية من جانب ، والتحدي علي جبهة الفكر من اجل الخروج من مأزق الفكر الوسيط من جانب آخر . لذلك الخروج من المأزق يتطلب اكثر من معركة ، ورغم اهمية الكفاح علي جبهة الفكر الا ان الامر يتطلب اولا وقبل كل شئ الخروج من المأزق في مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . بل رأي أن التحول في

(21) المصدر السابق ، ص 37

(22) سمير أمين : نحو نظرية للثقافة . معهد الانماء العربي ، بيروت ، 1989 ، ص 13 .

مبادئ الحياة الاجتماعية هو العنصر الحاسم والمحرك الأول . فإذا تم تحرير في الحياة الاجتماعية كان انهيار الفكر الميتافيزيقي الذي أصبح فكر الفقر والعجز⁽²³⁾ .

يرجع احد الباحثين - في نفس السياق التحليلي - نمو ظاهرة الاصولية الاسلامية الي ازمة الشعبوية العربية ، اذ يري ان الاصولية تعبير ايديولوجي - اجتماعي - سياسي عن ازمة متناقضات واخفاقات الشعبوية التي عجزت عن تحقيق الحد الادني من برنامج التحرر الوطني ، وهذا يساعد علي تفسير ظاهرة الاسلام الاصولي وتوسعه الايديولوجي في وعي الفئات الوسطي التي شكلت القاعدة الاجتماعية للشعبوية العربية في الستينات . وبهذا المعني فان الاصولية الاسلامية نتاج معقد لاخفاقات الشعبوية وتناقضاتها الحادة⁽²⁴⁾ . ويربط الباحث باروت مثل سابقه بين عملية تريف المدينة حيث تكونت رأسمالية طفيلية وبيروقراطية هباشة عممت التفسخ والرشوة والانهلال والفساد والجشع في كل مكان ، كما قاد تريف المدينة الي انهيار التوازنات التقليدية مما ادي الي بروز ظاهرة الاخوان المسلمين في عدد من الاقطار العربية باعتبارها ظاهرة مدنية انتجتها مدن تقليدية ، اهتزت ترازناتها الاجتماعية وتريفت بازمة رعاية بفعل عوامل عديدة ومعقدة للغاية⁽²⁵⁾ . واخيرا يقول عن الحل : " أن المخرج الديمقراطي باتجاه المجتمع المدني هو الرد التاريخي علي المخرج الاصولي الاسلامي باتجاه المجتمع الشيوعي الفظيع والفظ ومن المؤكد ان المخرج الديمقراطي ليس وصفة جاهزة ، بل انتاجا مجتمعيا - سياسيا ، تنتجه المجتمعات البشرية بصيغ متناسبة وتناقضاتها الاجتماعية ومدى حدتها⁽²⁶⁾ .

نستخلص من هذه التحليلات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية والفكرية للظاهرة الاصولية الاسلامية انها نتيجة سيرورة اجتماعية -

(23) المصدر السابق ، ص 139 و 131 - 135 و 137 .

(24) محمد جمال باروت : " الاصولية الاسلامية السائدة مدخل مقارنة وتحليل " مجلة الفكر الديمقراطي العدد ٨ خريف 1989 ص 14 .

(25) المصدر السابق ، ص 101 .

(26) نفس المصدر السابق ، ص 110 .

تاريخية وصراع طبقي يبرز بعض الطبقات او الفئات اجتماعية ويقضي علي البعض الآخر ، ويصاحب هذا التطور صراع فكري أو أيديولوجي في أكثر الاحيان يجبره الوضع المتأزم علي البحث عن تبريراته وتفسيراته خارج ميدان الصراع ، لذلك يتمترس داخل الدين كفضاء متعال يزوده بمقولات وافكار وانفعالات تقنع او تجذب الكثيرين من بين فئات اجتماعية متباينة ، ويتوهم كل فرد انه وجد شيئا مما يبحث عنه . فالظاهرة احد الاشكال الممكنة للاستجابة لتحدي الاستعمار والتخلف الذي يواجه المجتمعات العربية ، وهي الاستجابة الاسهل والارخص لانها تقليدية ومحافظة ولا تتطلب جهدا عقليا وابداعا بل بحكم العادة والاستمرار لذلك تكون معركتنا ناقصة لواقصرت علي الجبهة الفكرية والتغييرات التي تستهدف هذا الظاهرة يجب ان تعمل معا في جدلية وتزامن متسق . تحاول الاصولية الاسلامية - بطبيعتها - ان تقصر المعركة علي صراع افكار فقط ونتوه في صحة او خطأ هذه الافكار دون ان نسأل كيف ولماذا ظهرت هذه الافكار وفي هذه المجتمعات بالذات وفي هذا الوقت بالتحديد ؟

يعمل فكر الازمة - حسب ظنه - علي مواجهة تأمر مستمر لذلك يتوهم الاعداء او يخلقهم ليحاربهم ، ومن هنا جاء الحديث المنتشر الآن عن العلمانية والعلمانيين وخطرهم علي الاسلام والمسلمين . يحتاج مفهوم العلمنة Secularization لقدر من التوضيح لان الكثير من فكر وعمل الحركات الاسلامية يتوجه نحو ما يسمونه بالعلمانية والتي يشرحونها ببساطة ، وهنا اختار تعريفا لاحد الاسلاميين غير متطرف ومنفعل . ان العلمانية فلسفة تقتضي قيام الحياة الانسانية علي اساس من الخبرة البشرية، لامن كتاب سماوي ، قد تكون خاطئة ، او قاصرة، عفا عليها الزمن ومع ذلك تفرضها القوة الغاشمة علي الشعوب ، وتقنع كل خبرة اخري من منافستها، فهي تتحرر من الكتب السماوية حقا ، لكنها تكبل نفسها بكتب البشر، من امثال ماركس ولينين وهتلر وماو ! وقد تنجو من حبائل الكتب البشرية ، لكنها تقع فريسة لاستبداد الالهواء والغرائز⁽²⁷⁾ فهي تعني

(27) احمد عبد الرحمن : اساطير المعاصرين . القاهرة: بيت الحكمة 1409 هـ، ص 117.

عند الاسلاميين الفصل بين الله والانسان ، وهذه معركة مفتعلة ولا توجد في الواقع ، فالدعوة للعلمانية تعني عدم تسييس الدين بالمعني الصراع الذي يعيد للاذهان خطايا حكم الامريين والسلاطين الطغاة المسلمين الذي اسأوا للدين اكثر من اي علماني . كما ان التعددية الثقافية والسياسية والعرقية تستوجب قدرا من المساواة بين اديان الوطن الواحد وهذا لا يتم الا بابعاد الاديان عن صراع السلطة السياسية المباشر ، ويظل الدين محترما ومقدسا كشأن خاص لا يتدخل في الدولة ولا تتدخل الدولة فيه .

ارتبط مصطلح العلمانية بتاريخه الغربي ، وعلاقة الكنيسة التي تتغير حسب الحقب والمجتمعات ، وينطبق هذا علي مفهوم العلمانية الذي يكتسب في العصر الحاضر وفي مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث معني مختلفا عن السابق . ففي الوقت الحالي ومع ضرورات بناء الدولة الوطنية في المجتمعات الحديثة الاستقلال والمتعددة المجموعات الاثنية لابد من شكل علماني لكي تقوم العلاقة في الدولة علي اساس حق المواطنة وليس علي العقيدة الدينية التي يمكن ان تفرق فالعلمانية هي ان تبدأ السياسة من الواقع ولا يفرض تصور مثالي من خارج التاريخ يعطي صفة دينية بينما هو ايدولوجيا أو تفسير قوي اجتماعية معينة للدين . يقول اركون في هذا الصدد : " فالفضاء المدني للمجتمع ينبغي ان يكون لكل المواطنين دون اي تمييز بينهم حسب اديانهم ، اقلية كانت ام اكثرية ، مسيحية ام اسلامية . فالعلمنة بهذا المعني حق وواجب . ففي المجتمع المدني الحديث المعلمن لا يحق لاي مواطن ان يعتبر نفسه اكثر من مواطن اخر لسبب بسيط هو انه ينتمي الي دين الاغلبية"⁽²⁸⁾ . لذلك فالعلمنة في نظره " قفزة نوعية في تاريخ المجتمعات البشرية فهي التي نقلت البشرية من الفضاء العقلي للقرون الوسطي الي الفضاء العقلي للتقدم والحداثة "⁽²⁹⁾ فالخطاب الديني يجب ان يقتصر على العائلة او الجامع او الكنيسة ، كذلك ضرورة تعليم الاديان

(28) محمد اركون : " إعادة الاعتبار للفكر الديني -2 " مجلة الكرمل عدد 35 ،

1990 ص 29 .

(29) نفس المصدر ، ص 32 .

بطريقة علمانية ، فهو يعرف العلمنة بانها الموقف الحر والمفرح للروح امام مشكلة المعرفة⁽³⁰⁾ . ويرى ان العلمنة تأخذ كلية الانسان المادية والروحية معا ، دون ان تؤثر بعدا من ابعاده علي حساب البعد الآخر . كذلك يرفض العلمنة السلبية ويقصد بها : " ليبق كل منا في مذهبه ولا نناقش المسائل التي تفرقنا " ، ويعتبر مقولة الدين لله والوطن للجميع شعارا جميلا ولكن لا يحل المشاكل للأسف ، بل يمثل نوعا من الهروب امام المشكلة الاساسية وعدم الجرأة علي مواجهتها . فالدين ليس لله فقط وانما هو موجود بالشارع⁽³¹⁾ .

العلمانية ليست ظاهرة مرتبطة بتطور التاريخ الاوروي فقط ومجرد صراع بين سلطة الكنيسة وتقدم العلم والفكر كما يحاول الكثير من الكتاب ان يختزلها ، بل هي ضرورة عقلية واجتماعية وسياسية في كل المجتمعات التي تتجه نحو التقدم والديمقراطية والوحدة بكل اشكالها دون قسر . ويورد فؤاد زكريا بعض الحجج علي ضرورة العلمانية في المجتمعات العربية بسبب تزايد الظاهرة الدينية ، فهو يرى عدم التقاء السياسة والدين وهذا مبدأ كان الاتفاق حوله حتي نهاية الستينات يكاد يكون كاملا ، لان السياسة تفترض الاختلاف واساس مهمتها تغليب وجهة نظر معينة علي الاتجاهات الاخرى ، بينما تسعى الاديان إلى أن تكون شاملة وتسري علي كل البشرية . وتنتمي الممارسات السياسية الي عالم الوسائل باستعمال كل الاساليب والادوات مما ينزل الدين عن علياء المثل ، وهكذا تدخل السياسة الدين في مأزق اما استعمال الاساليب المعروفة وبالتالي تهبط بالدين او ان يتمسك بالمثاليات الدينية وبالتالي يعجز عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بطرق دنيوية خالصة.⁽³²⁾ ويرى أن التجربة اثبتت ان نطاق الحرية يتسع كثيرا في

(30) المصدر السابق ، ص 32 .

(31) نفس المصدر ، ص 32 .

(32) فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية. مجلة «قضايا فكرية» الكتاب الثامن أكتوبر 1989 ص 291.

ظل الحكم العلماني اكثر من المجتمعات التي تدير شؤون السياسة علي اسس دينية ، والسبب في ذلك كما يقول الباحث :

"فالحكم الديني يغري الاغلبية باضطهاد الاقلية ، ويغري الحكام باستغلال قداسة الدين من اجل تبرير تصرفاتهم واضفاء العصمة علي اخطائهم ، وكثير من حقوق الانسان الاساسية ، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير ، تقيد او حتي تهدد اذا كان الحكم يركز علي وجود حقيقة مطلقة يعد كل ما يخالفها زندقة وتجديفا " (33).

وفي نفس اطار ضرورة العلمانية باعتبارها ظاهرة انسانية يقرر احد الاجتماعيين حقيقة هامة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة اذ يري استحالة الدمج بينهما ، لان الدولة بمفهومها العصري تتمتع بشخصية تشريعية تحكم وتحاكم - لا يمكن ان يكون لها دين فالدين يحكم ولا يحاكم اما الدولة فتحكم وتحاكم . من هنا القول ان الدولة بجوهر مفهومها شخصية تشريعية ، تنظيم معلمن سلفا" (34). لذلك فالعلمانية هنا لاتعني اللادينية كما يردد بعض الاسلاميين، بل تعطي المواطن حق رفض أو قبول تشريعات الدولة لأنها بشرية لا من صنع السماء. ويؤكد : "والواقع ان المسلم اليوم بوضعه الدولي ان صح التعبير ، يعيش العلمانية مسلكيا وينكرها علي نفسه ايديولوجيا ، يعيش معاناة دائمة بين موقعه الدولي وموقعه الامتي اي بين الاخوة في المواطنة وهي الدولة وبين الاخوة في الدين وهي الامة . (35) ولا يقتصر هذا الموقف علي السياسة فقط، اذ امتدت العلمانية المسلكية الي كل اشكال الحياة الانسانية الحديثة المتأثرة بتقدم العلم وتوسع الاتصال والاحتكاك الثقافي . فاغلب المسلمين لا يرفض علمنة حياته ولكن يسعى لكي يجد لهذه العلمنة المتزايدة غطاءً دينيا ما. وسيتضح لنا من خلال هذه الدراسة كيف تعلمن سلوك وتفكير الحركة الاسلامية في السودان برغم كل

(33) المصدر السابق : ص 291.

(34) فؤاد اسحاق الخوري : " حرية المسلم وشمولية الدين " في " الاسلام والحداثة " ندوة "مواقف " . لندن ، دار الساقي ، 1990 ، ص 107 .

(35) المصدر السابق ، ص 107 .

الشعارات التي ترفضها .

منهج دراسة الحركات الاسلامية او الاصولية يجد اسسه في علم الاجتماع كنسق معرفي يبحث عن المعني او الفهم في الظاهرة لا يصف أو لا يحلل بالطريقة التقليدية معتمدا علي الاستبيان او الاحصاء فقط بل يحاول الاستفادة من معارف تساعد في عملية البحث عن المعني . والظاهرة الدينية ليست استثناءً ، لان البحث الاجتماعي لا يحاور النصوص المقدسة بل يفهم المعاش والممارس . ليس المهم صحة هذه النصوص وتفسيراتها ولكن تجلياتها وتجسيدها في علاقات ونظم اجتماعية . من هذا المنظور تعاملنا مع الدين كما تمارسه الجماعات والاحزاب الدينية كايديولوجيا وشكل من اشكال الوعي الاجتماعي ، فالتيدين نفسه لايهتم بالدين كمعرفة مجردة او حقيقة مطلقة ولكن بكيف تعاش وتتجسد هذه الحقيقة واقعيًا . فالعقيدة تتحول الي ايديولوجيا في ظروف عديدة اهمها هنا عندما تستعمل في السياسة ، حينئذ تكون اداة للسيطرة والهيمنة من قبل مجموعة علي اخري بدون استعمال القوة المادية بالضرورة او حين تساعد في تبرير نظام معين للامساواة وتجعله يبدو طبيعيًا - كما يقول ماركس .

تتميز اي عقيدة بقدر من الثبات والاطمئنان . لذلك كثيرا ما تهتز وتعرض لصعوبات في فترات التحول والانتقال والتغيرات الاقتصادية - الاجتماعية والثقافية . وهنا يبرز السؤال الذي يقلق الاجتماعيين والانثروبولوجيين بالذات : كيف يسلك ذوو الحساسية الدينية عندما تبدأ العقيدة في التآكل وتتشتق التقاليد ؟ هذا وجه لفكر الازمة ، هنالك احتمالات يحددها Geertz الباحث المعروف في انثروبولوجيا الدين والاسلام علي الاخص : " قد يفقدون الحساسية او تحوّلها الي حمى ايديولوجية او يتبنون عقيدة مستوردة او التحول يقلق الي دواخلهم او يتمسكون اكثر بالتقاليد البالية ، أو يحاولون تشغيل هذه التقاليد بطريقة اخرى فعالة او يقسمون انفسهم الي ذاتين واحدة في الحاضر ماديا واخرى روحيا في الماضي ، أو التعبير عن تدينهم بطريقة علمانية ، وقليل منهم يفشل في

36) Clifford Geertz: Islam Observed. Chicago University Press, London, 1968, p.3.

رؤية عالمهم يتحرك وينهار.⁽³⁶⁾ هناك ملاحظة هامة وهي وجود عقائد معينة تزدهر في مجتمعات معينة ، ومهمة علم اجتماع الدين اكتشاف هذه العلاقة وبالذات بين الدين والتغير الاجتماعي .

رغم ان مفهوم الايديولوجيا متعدد المعاني والتفسيرات وقد لا يشمل الدين في كليته ، لان التصورات الدينية تحتوي علي روايب غير ايديولوجية وقد تكون وجدانية غير ايديولوجية تماما في بعض المجتمعات ، وبالتالي لاتستنفذ الايديولوجيا هذا الشكل من الوعي بصور كاملة أو متطابقة . ويكون هذا الاستخدام أي الدين = ايديولوجيا صحيحا في حالة تبني المفهوم الذي يري ان التصورات الدينية توظف بطريقة معينة اي تحريفها أو تشويهها من قبل فئات اجتماعية بهدف ترسيخ سيطرتها⁽³⁷⁾ وهذا قد يعني ان اي ايديولوجيا هي تزيف للواقع والتاريخ . وعند دراسة الاسلام السياسي كثيرا ما يتداخل التاريخ والايديولوجيا ، ويحتاج الامر الي قدر كبير من الدقة والنظر النقدي لاعادة ترتيب كل عنصر علي حدة . واحيانا يصعب تحديد صحة حدث ما او تفسير واقعة معينة اذ تغلف بكثير من الانحيازات والمصالح الطبقية ، وقد خلف الصراع السياسي في الاسلام تراثا ضخما من مثل هذا التاريخ .

تهتم هذه الدراسة بالاسلام السياسي ليس كما هو موجود في النص المقدس - القرآن والسنة المطهرة والاجماع لحدما ، ولكن : كيف يحول الناس هذه النصوص الي حياة يومية وصراع سياسي حول السلطة في الماضي والحاضر؟ ورغم العلمنة التي دخلت الي كل مجالات العلاقات الاجتماعية والثقافة والقيم والسلوك ، الا ان الحركات الدينية تحاول باستماتة التحصن في تأويلات دينية تلهث خلف التحولات الاجتماعية - الاقتصادية والفكرية والتكنولوجية التي تحتاج المجتمعات العربية - الاسلامية . يقول بعض الباحثين ان الدين المعدل او المصلح *Reformed* ليس ديننا لانه يفقد اصوله الاولى التي جعلته يحمل صفته وتمايزه . ما تسميه الحركة الاسلامية في

(37) ميشال هريان : وضعية الدين عند ماركس والنجلز . ترجمة صلاح كمال . بيروت ، دار الفارابي ، 1990 ، ص 120 - 123 .

العديد من الاقطار العربية والاسلامية تجديدا في الفكر الاسلامي ، هو في الواقع تعبير عن فكر الازمة الذي نعتقد انه يفسر هذه الفورة الاسلامية التي تعيش الآن مأزقا حقيقيا سواء اكانت في الحكم او المعارضة .

هذه الدراسة اجتماعية شمولية بمعنى انها تحاول الاستفادة من الطرائق المتعددة في البحث الاجتماعي. وهي على الصعيد الاول ليست غنوية ر عقدية تبحث في اصول الدين او اصول الفقه الا بمقدار ما تراه يمشي علي الارض . ثانيا لم تلجأ الي تصنيفات احصائية لتحديد المنابت الطبقية لاعضاء الحركة في السودان بل اعتمدت علي الملاحظة والمعايشة والشهادات الذاتية التي تظهر في كتابات انصار الحركة ، وتحاول الدراسة ان تكتب تاريخا موازيا للحركة يعتمد علي هذه المصادر التي قد تكون ثانوية ولكن اكثر تعبيريا سواء من خلال اعادة قراءة المكتوب او محاولة اظهار المسكوت عنه او المُقْنَع .

الفصل الأول

تاريخية الإسلام السياسي

في السودان

ليس المقصود التاريخ بمعنى تتبع التسلسل الزمني أو التعاقب ولكن المقصود بالتاريخية تناول الإسلام كظاهرة تاريخية نسبية متفاعلة ومتغيرة في واقع إجتماعي محدد هو السودان . لذلك نبدأ بالقول أن تباين أشكال وطرق دخول الإسلام في المجتمع أي كيفية دخول المسلمين الأوائل : هل جاءوا في شكل حملات وغزوات أي فتوحات أم هجرات علماء ودعاة وصوفيين أم كتجار أو مجموعات هاربة من القمع والصراع نتيجة التحولات

السياسية المتلاحقة في الدولة الإسلامية، يؤثر على شكل الاسلام الحالي. وتحدد طريقة الدخول الأولى كثيراً من ملامح تطوره اللاحق كدين واقعى أو كحركة سياسية أو أيديولوجية ، كما تشكل طريقة الفهم والممارسة الدينية لفترة طويلة. لذلك يكتسب الدين قدراً من التمايز والخصوصية لأننا نبحث عنه فى الواقع بين الناس وضمن العلاقات الاجتماعية وليس فى النصوص، فتاريخية الإسلام هنا تعنى وجوده فى حيات الناس الحقيقية والعيانية .

حسب هذا المنظور يمكن أن نتحدث عن إسلام سودانى تاريخى وعن حركة إسلامية سودانية متميزة أثر عليها الواقع المحلى، وتحاول باستمرار تأكيد وإظهار تمايزها مع اعطاء مسببات أخرى غير تاريخية. وهذا لا ينفى محاولات الحركة التعاون والتنسيق أو حتى القيادة ضمن أفق إقليمى أو عالمى . فالاسلام السودانى فى أصوله الأولى وفى جوهره حتى اليوم صوفى التوجه بدرجة أو بأخرى . ويرجع ذلك - ضمن أسباب عديدة - إلى أن السودان الشرقى (أي السودان الحالى بحدوده الدولية المعروفة الآن تحديداً له ضمن ما عرف بالسودان الكبير الممتد من المحيط الأطلسى حتى البحر الأحمر) لم يكن منطقة جاذبة للاستقرار والحياة الحضرية إلا لبعض القبائل العربية البدوية المرحلة والتي وجدت فى صحرائه وسهوبه بيئة ماثلة ومناسبة لنمط معيشتها السابقة فى شبه الجزيرة العربية، كما كان أحياناً ملجأ لبعض الفارين والمضطرين. لذلك لم تكن المجموعات التى هاجرت إلى السودان من المسلمين العرب ذات مستوى ثقافى أو اقتصادى رفيع ومؤثر. وتنتج عن ذلك إن الاسلام دخل وانتشر فى السودان بواسطة عناصر تغلب عليها البداوة والجلافة ولم يكن مستوى علمها الدينى أو تفقها فى الدين فوق الشبهات، فقد علمت السكان المحليين كيفية أداء الشعائر الدينية والفرائض ببساطة شديدة ولم تحاول الخوض فى مسائل فقهية عميقة أو فى قضايا توحيدية وعقدية. وقد يكون السبب فى ذلك أنها تجهل هذه المعارف تماماً أو حاولت كسب المواطنين بكل الطرق أو للسببين معا . المهم أن المسلمين الأوائل دشّنوا مبدأ التصالح مع الواقع أى مع المعتقدات التقليدية والشعبية السائدة آنذاك، وهذا يفسر غلبة الطابع الصوفى الشعبى غير

الفلسفى على الإسلام السودانى. والصوفية المقصودة هنا تقوم على الطقوس الخارجية مثل الذكر والمديح وترديد الأوراد، كذلك تنظمها علاقة شبه أبوية مع شيخ طريقة أو فكى (فقيه) يمتلك البركة ويأتى بالخوارق والكرامات. وحين بدأ العلماء ورجال الدين يتوافدون على السودان فى القرن السادس عشر انتقدوا بشدة تدين الاهالى. ووصف أحد العلماء مسلمى ذلك العصر، بأنهم "ليسوا بمسيحيين ولا يهود ولا مسلمين" وإن البلاد كانت فى غاية من الحيرة الشديدة والضلالة لعدم وجود القرآن والعلماء بها ⁽¹⁾. وبالفعل فقد امتزجت بالإسلام كعقيدة وثقافة ونظام إجتماعى الكثير من الرواسب الثقافية ذات الأصول الفرعونية والمسيحية والأفريقية المحلية (كالنوبية مثلاً) والتي قمتلها الإسلام وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الإسلام الشعبى حتى اليوم لدى أغلب السودانين بالذات تلك المجموعات التى إعتنقت الإسلام ولكن لم يتم تعريبها فاحتفظت بلهجاتها وطرق حياتها الخاصة مثل النوبيين فى الشمال والفور وبعض قبائل غرب السودان . ولكن وجود عادات غير إسلامية مرتبطة بدورة الحياة أى الطقوس من الميلاد وحتى الوفاة ظاهرة لا تخلو منها أى مجموعة مسلمة سودانية . هذه سمة ميزت إسلام السودان بالتسامح وال مرونة ، ولكن الاسلام السياسى السودانى الحالى يرفض الاعتراف بها ويتصادم معها.

أثرت الصوفية على تطور الاسلام - كما وكيفا - من البداية وحتى اليوم . فقد كان مشائخ الطرق الصوفية أقرب إلى وجدان وعقول الناس العاديين مقارنة بالعلماء والفقهاء ورجال الدين الرسميين والمتعلمين . ويورد كتاب طبقات الأولياء لابن ضيف الله نماذج كثيرة لإنتصار رجال الصوفية على العلماء فى حالات الإختلاف حول أمور دينية ، ورغم تعارض مواقف رجال الصوفية مع أحكام الشريعة حسب الكتاب والسنة ⁽²⁾ وكان الصوفيون

(1) الطبقات لابن ضيف الله، تحقيق يوسف فضل، الخرطوم، دار النشر الجامعى، الطبعة الثانية 1974، ص 4.

(2) أحسن مثال قصة الشيخ محمد الهميم : «وذلك أنه فى حالة الجذب الإلهى زاد فى نكاحه من النساء على المقدار الشرعى وهو أربع وجمع بين الاختين (...) فانكر عليه =

أو أهل الحقيقة هم أصحاب الحظوة عند السلاطين وكائنا مصدر الولاء والطاعة عند العامة، وكانوا الصلة بين السلطة السياسية والشعب طوال تاريخ السودان الإسلامى بالذات منذ قيام دولة الفونج عام 1504 وحتى الآن . هذا وقد أخذت هذه العلاقة شكلا آخر بعد أن انتظمت الصوفية فى أطر طوائف وطرق دينية تتماشى مع التحولات وأصبح دورها واضحا فى حياة القطر الاجتماعية والإقتصادية والثقافية وفى التطور السياسى للسودان .

فى الفترة الممتدة منذ بداية هذا القرن هيمنت طائفتا الختمية والأنصار على المسرح السياسى ، وحكم السودان بواسطة هاتين الطائفتين سواء من خلال تحالفات وائتلافات أو بآفراد ، مما يعنى عمليا أن غالبية الشعب السودانى تؤيد الختمية والأنصار. وهذه حقيقة أساسية محدّدة لتطور أى حركة سياسية تتبنى الإسلام من خارج المؤسسة الصوفية - الطائفية ، ويجبر هذا الواقع مثل هذه الحركات على العمل ضمن هذه الشروط . لذلك تأثر الإسلام السياسى بمرونة الفهم السودانى للدين مما قلل من أصوليته وسلفيته ونبذ العنف إلا حين تيقن من إستفراذه بالسلطة وكشف عن حقيقته بعد إنقلاب يونيو 1989 . فاللجوء إلى الإنقلاب العسكرى دليل على قوة التفسير الإسلامى الذى يجتناه الصوفيون الأقرب إلى الإسلام السودانى الفطرى من إسلام الفئات الاجتماعية الجديدة المستند على فكر الأزمة .

تحاول "الجهة الإسلامية القومية" كتعبير عن الإسلام السياسى المعاصر أن تكتب أو تصيغ ايدولوجيا للإسلام فى السودان ولكن تدعى أنها

= القاضى دشين حين قدم الشيخ الهميم أرحم وحضر صلاة الجمعة بأربجى فلما اراد الخروج من الجامع قبض دشين لجام الفرس وقال : خمست وسدست وسبعت ما كفاك حتى جمعت بين الاثنين فقال له ما تريد بذلك قال أريد أن أفسخ نكاحك لانك خالفت كتاب الله وسنة الرسول (ص) فقال له الرسول أذن لى والشيخ إدرىس بيعلم وكان الشيخ إدرىس حاضرا فقال لدشين أترك أمره وخل ما بينه وبين ربه فقال دشين ما يهمل أمره وقد فسخت نكاحه فقال الشيخ الهميم لدشين فسخ الله جلدك ، فيقال أنه مرض مرضاً شديداً حتى انسلى جلداه وما رجع من أمره للشيخ الهميم، وما زاده ذلك إلا يقيناً». كتاب الطبقات - طبعة المكتبة الثقافية - بيروت . (ب.ت)، ص 150.

تعيد صياغة تاريخ الإسلام في السودان، والفرق كبير بين الإيديولوجيا والتاريخ. فهي (أي الجبهة) تقوم بعملية حذف وتحوير وإعادة تأويل لكثير من الحقائق التاريخية لكي تصل لغرضها فهي تكتب التاريخ حسب رؤية مسبقة تؤمن بها وتتمنى أن تكون بديلاً عن الواقع. فهي تدعى أن الممارسات السياسية الحالية (89-1991) هي تطبيق للإسلام وشرع الله ونهج الرسول وأصحابه، وفي نفس الوقت ترى أن هذا الوضع هو امتداد لتاريخ «الدولة الإسلامية السودانية» التي وجدت في الماضي وبالتالي فهم يقومون فقط باكمال أو إحياء تجربة أصيلة اعترضتها إنقطاعات جبرية في التاريخ - بالتحديد الاستعمار والعلمانية - ومن الطبيعي العودة إلى المسار الصحيح. فالحديث عن الدويلات والسلطنات الإسلامية في السودان لا يعنى أنها طبقت الشريعة الإسلامية في الحكم ولكن صفة إسلامية تعنى أنها غير مسيحية أو وثنية أى يقصد بها إعتناق الإسلام كعقيدة بالمعنى العام. فالسودان خلال الحكم الثنائي (1899-1956) دولة إسلامية إذ لم يتحول سكانه إلى المسيحية رغم أن الحاكم لم يكن خليفة أو أميراً للمؤمنين. فقبل ظهور وانتشار شعار: "الإسلام دين ودولة" كان يطلق اسم الدولة الإسلامية على أى قطر ذى أغلبية مسلمة وحاكمها مسلم حتى لو لم يطبق الشريعة الإسلامية حرفياً أو كما يُنادى بها الآن.

لم تعرف دولة الفونج تشريعات إسلامية مكتوبة أو متفق عليها بين جميع العلماء وفي كل مناطق السلطنة، لذلك من المغالطة أن نعتبرها "الدولة الإسلامية الأولى".⁽³⁾ فقد كانت تسود قوة العرف والعادة والتقاليد فى الأحكام القضائية كما أن عدم وجود قضاء أو علماء متخصصين بسبب ضعف التطور الثقافى والعلمى فى تلك الفترة يجعل من الصعب الحديث عن قضاء أو شريعة إسلامية تقوم على الكتاب والسنة والفقه. وقد عرفوا ما

(3) هذا العام (1991) احتفلت منطقة «حلفاية الملوك» بمرور خمسمائة عام على قيام أول دولة إسلامية فى السودان. وأكد رئيس لجنة الاحتفالات الدكتور عون الشريف وذر الشؤن الدينية السابق على إسلامية دولة الفونج والعبد لاب فى خطاب الافتتاح.

سُمي "الشرعة البيضاء" وتنحصر في القرى والبادي ، فإذا حدث نزاع بين الموائنين يمكن " أن يذهبوا باختيارهم إلى أحد العلماء المقيمين معهم بالقرية أو المسافرين معهم بالبادية فيقضى هذا العالم بينهم بالشرعة الإسلامية فإذا عارض معارض في الحكم، ففي هذه الحالة يكتب العالم حكمه في ورقة يرسلها مع المعارض إلى قاضي المملكة أو المشيخة للنظر وإذا وجد القاضي الحكم مطابقاً لأحكام الشريعة فإنه يجيزه ". (4) وسمى هذا القضاء بالشرعة البيضاء " لسهولة المخاصمة في مجلسها إذ يجد الخصم المجال واسعاً للكلام في جوهر القضية أو في غيره - كما له أن يقف أو يجلس أثناء المقاضاة - كذلك أن يرفع صوته في الكلام (...) وأن يحلف بالطلاق مراراً وتكراراً وأن يحلف بوالده وبأبنائه وبكل عزيز عنده وأن يحلف بالأولياء الأحياء وبالأضرحة أو الأموات مؤيداً حجته ". (5) ونجد في بيتي شعر محمد الهميم تعبيراً عن صراع العلماء والصوفيين حتى في الشريعة وتطبيق القضاء :-

فإن كنت قاضياً قرأت مذهباً فلم تدر يا قاضي رموز مذهبنا
نمذهبكم نرقو به بعض ديننا ومذهبنا عمى عليكم وما قلنا

من الواضح إن هذا القضاء لا يمت إلى الشريعة الإسلامية بأي صلة سواء في شكله أي (الإجراءات) أو مضمونه. وكان العرف يطفى على الأحكام الشرعية رغم عدم تطابقه مع الشريعة حسب النصوص وحاول بعض الفقهاء إيجاد طريقة لدمج أو مفصلة العرف في الشريعة . وضع الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين رسالة بعنوان : " نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف " وشرح فيها بيت من أرجوزته، يقول :-

والعرف في الشرع لم إعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

ومن أمثلة العرف المعتبر عند أكثر القبائل في القرى والبادي بشمال وغرب السودان : حرمان النساء من الإرث ، كل من يزني بمتزوجة يحاكم بغرامة قدرها ست بقرات وبغير المتزوجة بقرة واحدة، جزاء القاتل الدية وهي

(4) حسين سيد احمد المفتي : تطور نظام القضاء في السودان (ب. ن) الطبعة الأولى ،

1959 ، ص 18 - 20

(5) انظر السابق ، ص 10 .

مائة من البقر وأما أصحاب الإبل فمائة من البعير ، والغرامة فى حالة الاعتداء الجسيم أو الشتيمة الفظيعة هى ثوب من الدمور. ⁽⁶⁾

أما الدولة الإسلامية الثانية ويقصد بها المهديّة (85- 1898) فهى بدورها ذات طابع صوفى وعرفى إذ إعتمدت على العرف فى كثير من الأحكام، وأخذ عليها بعض الإجهادات التى تعارضت مع النص الشرعى، منها على سبيل المثال : أن المهدي ححر حرية تصرف الإنسان فى ماله الخاص، وأنه حدد المهور ومنع زينة النساء بالذهب والفضة وهى مباحة شرعا، وأباح إرجاع المطلقة ثلاثا دون محلل ، بالغ فى العقوبات التعزيرية حتى الحلف بالطلاق وهو لغو جعل عقوبته الجلد، كما انه إشتط فى حرمة عادة تعاطى التبغ والتبناك وهى على أسوأ الفروض مكروهة، كما منع الإلتزام بالمذاهب والزم الناس بما يقرره هو ⁽⁷⁾ ويروى أن امرأة حضرت إلى الشيخ موسى عقله وقالت له : أقض بما قاله الله ورسوله فأجابها بقوله : " إنى أقضى بالشورى والمنشورة". ⁽⁸⁾ وكانت منشورات المهدي مصدرا أساسيا للأحكام الشرعية وهى تمثل رؤية تلك الفترة للشرعة الإسلامية فى تفاعلها مع واقع حى تمتزج فيه الممارسات والمعتقدات غير الإسلامية لذلك لم يشترط التفقه فى العلم. و تذكر مصادر التاريخ أن الخليفة عبد الله ندب ستة عشر قاضيا للحكم بين الناس بموجب الكتاب والسنة ومنشورات المهدي، فقال أحدهم للخليفة : "أنا ياسيدى لا أعرف العلم" فقال له : "نحن لا نطالبك بالعلم ولكن المطلوب عندما تُقدم قضية أو مظلمة أن تتفقوا مع بعضكم وأن تحكموا فيها بالعدل". ويتساءل راوى الحادثة : "وأنا لا أدري ولا المنجم يدري من أين يأتى العدل المطلوب فى القضاء إذا لم يحكم القضاة بالكتاب والسنة". ⁽⁹⁾

أعتقد أن قصة سجن الشيخ حسين بن الزهراء تذخر بالمعانى والعبر سواء

(6) المصدر السابق ص 60 - 61

(7) الصادق المهدي: فكر المهديّة. (ب.ن.) 1979، ص 18 - 19.

(8) حسين سيد أحمد المفتى، مصدر سابق. ص 133 - 134.

(9) المصدر السابق، ص 134، عن مكى شببكة.

فى تنفيذ إدعاء تطبيق الشريعة خلال عهد الخليفة أم فى فضح بعض مواقف العلماء (المثقفين) الانتهازية. تقول بعض المصادر: "أن الخليفة جمع القضاة بأم درمان وقال لهم أن القضايا التى فصل فيها الأمير يونس الدكيم وأمرأه بدنقلا لا يعاد النظر فيها مطلقا، فعارضه الشيخ الحسين وقال مخاطبا الخليفة: "المال تأكله العيلة (المقصود العبيد) ونحن نحمل المسؤولية على اكتافنا ونقابل بها الله سبحانه وتعالى؟" وفى مساء اليوم المذكور ذهب القاضى الشيخ دفع الله الحلاوى إلى الخليفة وقال له إن الشيخ حسين قد ارتد بكلامه السابق . وفى صباح اليوم التالى أمر الخليفة بوضع الشيخ حسين تحت الحراسة بمراقبة الشيخ محمد ابراهيم عبيد الدافع الكاتب بالمحاكم. وبعد صلاة الظهر فى الجامع إجتمع الخليفة بالقضاة وقال لهم: "ألم يرتد ود الزهراء معى بالأمس؟" فأجاب الجميع: "ارتد ارتد" فأمر الخليفة بسجن الشيخ حسين حتى مات بالسجن. وتقول أحد الروايات بأن أحدهم نفى التهمة فالتفت إليه الخليفة: "إذن فلتذهب معه إلى السجن لتعظه هناك." فارتبك القاضى وأظهر من الخوف والفزع مالا يعمل به إلا الله وقال للخليفة: إن تبت لله ولرسوله ، فقال الخليفة عفونا عنك . وعبر الشيخ حسين عن سخطه: "إنى أشكو إلى الله ظلم اخوانى العلماء .⁽¹⁰⁾ تمثل هذه الحادثة نموذجا سيئا لنوع الشريعة المطبقة وتعديات حكم الفرد واضطهاد العلماء.

يصعب علميا إثبات تطبيق الشريعة الإسلامية خلال تاريخ السودان، ولكن مهمة تأسيس عقل يبحث عن شرعية الاستمرارية والتاريخ وشرعية الحق المقدس فى تطبيق الشريعة راهنا، تقتضى أن يصمم لهذا العقل تاريخه الموهوم والمتخيل . ورغم إدراك منظرو الحركة الإسلامية فى السودان لهذه الحقيقة ، حيث يقول الشيخ الترايى: " وظل إسلام شعب السودان مشوبا ببعض القصورات والأعراف الجاهلية وظل ولاؤهم موزعا بين القبيلة والطريقة الأجمع . وظل غالب تدينهم إجتماعيا مهما ساد فيهم الملوك المسلمون".⁽¹¹⁾

(10) المصدر السابق، ص 147.

(11) حسن الترايى: الحركة الإسلامية فى السودان. التطور، المكسب والمنهج. الناشر معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ، الخرطوم 1989 ص 18.

ويرى أن عدم عمق جذور الإسلام في المجتمع السوداني ميزة إيجابية باعتبار أن فكر ونشاط الحركة الإسلامية السياسية لن تجد مقاومة كبيرة ويمكن البناء على أرض بكر لم تمزقها المذهبيات والصراعات الفقهية والدينية . وتخلو كتب تاريخ السودان وكتابات الإسلاميين والإسلامويين⁽¹²⁾ من أي إشارات لقيام دول إسلامية التشريع أو تقتدى بنموذج مجتمع المدينة في عهد الرسول (ص) أو الخلافة الراشدة . فالحديث عن الدولة الإسلامية الأولى والثانية مجرد تصميم أيديولوجي وليس تأكيد تاريخ حقيقي والهدف واضح وهو الوصول إلى تبرير " الدولة الإسلامية الثالثة " القائمة الآن، لذلك فإن مثل هذه الكتابات عن تاريخ الدول الإسلامية في السودان لم تظهر إلا خلال السنوات العشر الماضية أو بتحديد أدق بعد إعلان قوانين سبتمبر 1983 والتي إعتبرها الإسلامويون بداية دولة إسلامية سودانية جديدة أمير المؤمنين فيها المشير النميري والذي عقد له الإسلامويون البيعة .

أما في كتابات الإسلاميين فنجد تطابقا مع فكرة تفاعل الإسلام مع الواقع المحلي ولا نعثر على ذلك التضخيم والمبالغة لدور إسلام سياسي ودولة إسلامية . يقول السيد محمد عثمان الميرغني عن الجماعات الصوفية (الإسلام في السودان لم يأت عن طريق الحكم ولكن نشرته هذه الجماعات الإسلامية عبر تاريخ السودان وللأسف هناك من ينكر هذا الدور ومؤخرا قرأت في مجلة "الشهيد" موضوعا يزعم أن هذه الطرق تعرقل الحركة الإسلامية وأنها كانت سندا للاستعمار وأعتقد أن ذلك راجع لأن الدعوات الجديدة المرتبطة بما يسمى حركات الثورة الإسلامية لاتجد قبولا شعبيا لأنها تتناقض مع منطق العقيدة).⁽¹³⁾ وفي هذا الاطار يتحدث السيد الصادق المهدي عن إسلام إمتزج بما سبقه لذلك يحتاج حسب رؤيته المهدوية إلى

(12) أعنى بالإسلاموي السياسيين الذين يوظفون الدين الإسلامي، أما الإسلامي فهو كل مسلم يسعى إلى أعمال الفكر والسلوك الإسلامي وإظهاره بين الناس في المجتمع. لذا أطلقت صفة "الإسلاموي" في هذه الدراسة على فكر وأعضاء الجبهة الإسلامية والقومية السودانية.

(13) عرفان نظام الدين : حوارات على مستوى القمة. منشورات المؤسسة العربية الأوربية للصحافة والنشر (ب. ت) ص 398.

اصلاح: " فانتشر الإسلام في السودان واستعرب أهله ولكن بقيت آثار تراثية واضحة المعالم . آثار ذات أصل نوبى مسيحي في المناطق الشمالية والوسطى . وذات أصل بجاوى كوشى في المناطق الشرقية وبعض المناطق الوسطى . وذات أصل زنجى تيلى في سائر مناطق البلاد (....) ولقد راود كثير من مشايخ السودان وعلمائه فكرة حركة إصلاح دينى كبرى تطهر الإسلام مما علق به." (14) هذه صور واقعية عن تاريخ الإسلام في السودان تختلف تماماً عما تحاول الأيديولوجية الإسلامية تسويقه هذه الأيام.

(14) الصادق المهدي، مصدر سابق، ص 7-8.

تطور حركة الإسلام السياسي المنظم

بسبب الخصوصية التي تميز الإسلام في السودان بالذات دور الطرق والجماعات الصوفية في المجتمع السوداني ، تواجه الباحث في موضوع الإسلام السياسي إشكالية تحديد ما يمكن أن يسمى حركة إسلامية سياسية مثله لهذا المفهوم طالما تعمل الطوائف الدينية أيضا كأحزاب سياسية يفترض أن تصنف ضمن حركات الإسلام السياسي . ولكن نجد من جانب آخر معايير محددة لاكتساب هذه الصفة وضعتها حركة الإسلام السياسي المنظمة نفسها لاستبعاد مثل هذه التنظيمات التي تنافسها في خطابها الديني وجمهورها الممكن. قد نتقدم خطوة نحو التحديد بتبني تعريف أولى بقبوله أحد ممثلي هذا التيار حين يقول : " نحن نقصد بالحركات الإسلامية التنظيمات المتعددة المنتسبة للإسلام ، والتي تعمل في ميدان العمل الإسلامي في إطار نظرة شمولية للحياة البشرية، وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجهات الإسلام ، وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية، منفردة ومجتمعة ، من خلال هذا المنظور الإسلامي ، وتحاول التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفق المبادئ الإسلامية . أما الحركات التي لا تتبنى هذه النظرة الشمولية وتحصر اهتمامها في بعض جوانب حياة المجتمع فلا تدخل ضمن المحاور الأساسية لبحثنا " (15)

ولذلك يكتب أمثال هذا الباحث عن حركة الإخوان المسلمين ، وحزب التحرير الإسلامي ، وجماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) وحركة الجهاد ، ويرى أنه رغم اختلاف الأساليب والوسائل والأولويات فإنها متفقة على شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة وتسعى إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي في إطار إسلامي شامل . ومثل هذا الهدف لا يحققه أيضا إلا نظام شمولي Totalitarian ومن هنا مصدر فكرة الحاكمية لله أو التطبيق الكامل

(15) عبد الله أبو عزة : «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية» في كتاب عبد الله النفيسي (تحرير). سبق ذكره، ص 179.

لشرع الله ، مع اختلاف درجة التطرف خلال الوصول لذلك الهدف وغالباً ماتكون الوسيلة أو المسلك تكتيكياً أو مرحلياً.

وحسب هذا التعريف نستبعد أحزاب الطرق الصوفية ونفضل هذا الإستبعاد لأن هذه الأحزاب لم تدع أنها تقدم تصوراً شاملاً لتغيير المجتمع السوداني إسلامياً ، لذلك لم تحاول حين حكمت فرض الشرعية الإسلامية رغم تدينها الشديد. والسبب ببساطة إرتباطها بالواقع المحلي الحى ولا تعتمد مثلاً على إستيراد أفكار المودودي أو البنا أو الحمينى. وحتى حينما تتسرب بعض شعارات الإسلامويين إلى أدبياتها مثل: "الإسلام دين ودولة"، فهم تفهم ذلك بمعنى عدم وجود تعارض بين التشريعات القائمة وبين الشريعة الإسلامية. وفى الفترة الأخيرة نجد لدى هذه الأحزاب تصورات مختلفة للحل الإسلامى، مثل الجمهورية الإسلامية عند الحتمية والاتحادى الديمقراطى أو نهج الصحة عند الانصار وحزب الأمة. وفى المنظورين لم تتخل هذه الجماعات الصوفية الأصل هذه عن التسامح الدينى والثقافى الذى ميز علاقات السودانيين طوال الزمن . وكانت الحركة الإسلامية السودانية تضع باستمرار ظروف السودان وتركيبته الاجتماعية والتاريخية والثقافية والنفسية فى اعتبارها حين دخلت العمل السياسى فى بداية الخمسينيات وحتى المصالحة مع النمرى عام 1978 ، بالذات فى تعاملها مع الأحزاب الطائفية - كما تسميها الآن . لم تصطدم عند نشأتها الاولى بالطائفية بل على العكس تحالفت مع حزبى الأمة والاتحاديين مرات عديدة ، ولكنها اليوم تهاجم نفس الممارسات والأفكار الطائفية التى سكنت عنها طوال ربع قرن.

يمكن القول بأن كل مميزات الحركة الإسلامية والتي تعجب بها الحركات الأخرى فى الوطن العربى ترجع إلى سودانية الحركة وليس لقوة أو تجدد إسلاميتها. فقد أستفاد الإسلامويون من ديمقراطية السودانيين «الفطرية» التى نتجت عن علاقات إجتماعية وإنسانية رائعة سببها بساطة المجتمع السودانى وخلفيته العشائرية والقبلية التى صاحبته علاقات تسامح وتكافل انعكست على العمل السياسى. ولكن الأحداث الأخيرة وعلى

رأسها انقلاب 30 يونيو (حزيران) 1989 اثبتت شذوذ الإسلاميين سواء فى طريقة الاستيلاء على السلطة أو فى الممارسات التى انتهجتها الحركة فى تثبيت سلطتها، مثال ذلك إدخال التعذيب وبيوت الأشباح والفصل التعسفى الجماعى والإعدامات السريعة والإغتيالات فى السجون... الخ. يعترف زعيم الحركة الإسلامية السودانية الشيخ حسن الترابى صراحة بالعلاقة الجدلية أو التأثير والتأثر المتبادل بين الحركة والواقع السودانى ولذلك يغلب البعد المحلى لحركته على العالمى سواء فى رؤيتها أو تطورها، يقول :

"كان إنبعاث الحركة الإسلامية فى السودان لمنتصف القرن الميلادى العشرين قدراً من الله مقدوراً لتجديد أمر الدين ، وظاهرة استفزتها غازية العقائد الأجنبية فكانت إستجابة لتحدياتها وأمدتها روافد الصحة الإسلامية فكانت تجارياً مع دواعيها. ولئن كان ذلك كذلك فإن سيرة الحركة من بعد واجتهاداتها ومجاهداتها إنما تطورت إنفعالاً بالواقع السودانى وفعلاً فيه . فمهما كانت تعبر عن معانى الدين الأزلية وتمثل وجوه تجلياته العالمية ، جاءت خصائصها تحمل شيئاً من مادة التراب السودانى ، وتطوراتها توازى أطوار التاريخ الاجتماعى والثقافى والسياسى لبيئة الحياة العامة بالسودان منذ إنتصاف القرن الميلادى المعاصر." (16)

ويواصل الشيخ تحليله الاجتماعى الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى للأفكار وكأنه ينهل من علم إجتماع المعرفة الذى يفسر نشوء وتطور الأفكار والحركات على ضوء الواقع والعلاقات الاجتماعية . وليس كما يقول التفكير المثالى. (والذى يشمل الفكر الدينى) وينتمى له الشيخ الترابى، حيث الواقع انعكاس للفكر وليس العكس . وهنا يقول المفكرون الإسلاميون من غير المسيسين والمعلمين (Secularized) "أن التاريخ البشرى هو تحقيق المشيئة الربانية من خلال الفاعلية المتاحة للإنسان فى الأرض بقدر من الله وبحسب سنن معينة يجرى الله بها قدره فى الحياة الدنيا". (17) وبينما يرى

(16) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص 23

(17) محمد قطب : حول التفسير الإسلامى للتاريخ.. الناشر المجموعة الاعلامية، جدة، الطبعة الثالثة (ب. ت) ص 13.

التراي "أن الحركة لا تفهم إلا في سياقاتها المكانية من ظروف السودان" كما أن تطورات الحركة يجب أن توصل بالمعالم العامة في تاريخ السودان الحديث ، لتدرج الحركة في إطار من تحولات السودان . فيرى كيف كان وقع الحياة عليها ووقعها على الحياة عامة برؤية أتم ، ويسلك منهاجها في إطار من تطوراتها فتقوم حكمته ونسبته لأحكام الدين منزلة على أحكام الواقع المعين في السودان"⁽¹⁸⁾

ساعدت ظروف السودان التاريخية في تطور أو كسب الحركة الإسلامية السودانية والتي حظيت بأهمية وتقدير بين الحركات المماثلة في الوطن العربي رغم تأخر ظهورها زمنياً وهامشية وجودها جغرافياً . ويبدى الإسلاميون العرب إعجابهم الزائد بالحركة السودانية، يعبر الشيخ الغنوشي عن التفاعل مع التجربة والتقدير بقوله : "...وهي محاولة من داخل الحركة الإسلامية السنية لتجاوز الرؤية المعاصرة للسلفية ، وإقامة نوع آخر بين السلفية الأصولية وبين الواقع الحضارى المعاصر . فقد كان للتجربة السودانية تأثير فعال في تطوير الجماعة الإسلامية في تونس، على المستوى الأصولي والاجتماعي ، وعلى المستوى الطلابي".⁽¹⁹⁾ ويقول كاتب آخر:-

"ولاشك في أن تجارب الحركة الإسلامية السودانية وما تمر فيه من أحداث وما تحققه من تطوير سيكون ذا فائدة محققة للحركات الإسلامية الأخرى في مستقبل جهادها (...) وستكون ذخراً للحركات الإسلامية الأخرى وقدوة صالحة يقتدى بها".⁽²⁰⁾ ويمجد النفيسى الحركة الإسلامية السودانية ممثلة في "الجهة الإسلامية القومية" ويقارنها مع حركة "الاخوان المسلمون" المصرية ويحمد لها التفوق والنجاح، وبالتأكيد لأسباب براجماتية بحتة ولأنها حققت النجاح بغض النظر عن الوسائل والأساليب. فقد انتقلت - في نظره - إلى حركة جماهيرية مستفيدة من صيغة جبهوية مرنة كما أسست شبكة من

(18) حسن التراي، مصدر سابق، ص 23 - 24.

(19) تعقيب راشد الغنوشي في كتاب «ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987 ص 305.

(20) محمود أبو السعود : «مشكلة المدلولات والقيادات» في كتاب عبد الله النفيسى، مصدر سابق ، ص 37

العلاقات السياسية مع أنظمة سياسية متباينة في مناهجها وخطوطها ، ومن ميزاتهما عند الكاتب : « نظرا لسيادة المنهجية الجبهوية التفاوضية المرنة استطاعت الحركة في السودان أن تستفيد من خبرات أتباعها ومشايعها وأن تصقل مواهبهم الإدارية والتجارية والاعلامية والسياسية عبر استحداث الأطر والصيغ الحركية التنظيمية التي تتكفل (...) ومن الجهة المقابلة نجد أن جماعة الإخوان في مصر قد بدأت تفقد عددا كبيرا من أهل الكفاية والإختصاص وكذلك من الجمهور ».⁽²¹⁾ وهكذا تكسب "الجبهة القومية" الإعجاب بسبب نجاحها فقط دون مناقشة مضمون الدعوة واتساقها مع المبادئ الإسلامية وبالذات في أخلاقية العمل السياسي . وهذا يفسر سكوت الحركات الإسلامية في الوطن العربي عن إدانة الممارسات الحالية للجبهة في السودان التي ترفضها حين تتعرض لها هذه الحركات من الأنظمة الحاكمة في بلادها .

الحركة الإسلامية السودانية أقل حجما بكثير مما تبدو في ظاهرها ، وأكثر سطحية وفقرأ في فكرها مما تدعى وهذا أمر دليhle بسيط - إذ يظهر في الضعف الكمي والكيفي لانتاجها الثقافي والفكري لا الحركي أو التنظيمي . فقد دخلت الحركة السودان متأخرة بسبب وجود أحزاب دينية التوجه وأقرب إلى الإسلام الشعبي والصوفية لذلك كانت لهذه الأحزاب شعبية واسعة ولم تتجرأ حركة "الأخوان المسلمون" في السودان على مواجهتها أثناء صعود الحركة الوطنية وفي فترة ما بعد الإستقلال ، ولم تستطع الحركة الإسلامية الإنتشار وسط الجماهير التي بقيت على ولائها التقليدية حتى اليوم . وكانت ملاحظة الحسيني صحيحة تماما حين تساءل عن سبب تأخر دخول الحركة في السودان رغم قربه من مصر ، بينما دخلت الحركة منذ الثلاثينيات كلا من سوريا وفلسطين ولبنان⁽²²⁾ وأرجع أحد الباحثين الاسلاميين ذلك لإنفراد الإنجليز بالسودان وإبعاده عن أي تأثير مصري ،

(21) المصدر السابق ، ص 254 - 257 .

(22) اسحق موسى الحسيني : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية ، دار بيروت للطباعة والنشر ، 1952 ، ص 135 .

ولكن هذا ليس سببا مقنعا فقد وصلت السودان - رغم كل القيود التي فرضها الإنجليز - تأثيرات فكرية وسياسية عديدة أخرى منذ العشرينات أوقفتها مؤقتا ثورة 1924 ولكنها تواصلت مع محدوديتها حتى قيام مؤتمر الخريجين.⁽²³⁾

يختلف "الأخوان المسلمون" السودانيون حول تحديد نشأة الحركة وتحقيب تطور الحركة. إذ يقسم مكى تاريخ الحركة كمايلي : بناء الحركة (44 - 1954) ثم تطور حركة "الاخوان المسلمون" (56 1958) وفترة (58 1969) وأخيرا الحركة الإسلامية (69 - 1985) وتتضمن الحقبة الأخيرة فترة 69 - 1972 أى من إنقلاب مايو وحتى تصفية الشيوعيين وتدشين الخط الغربى، ثم فترة 73 - 1977 يلى ذلك حقبة يسميها : "من خندق المقاومة الى مركز المشاركة" وهى فترة 77 - 1985 أى مابعد المصالحة مع النميرى وتطبيق قوانين سبتمبر حتى انتفاضة ابريل 1985.⁽²⁴⁾ أما الترايبي فيقسم معالم سيرة الحركة إلى مراحل تبدأ من عام 1949 وهى : عهد التكوين (49 - 1955) عهد الظهور الأول (56 - 1959) وعهد الكمون الأول (59 - 1964) وعهد الخروج العام (64 - 1969) عهد المجاهدة والنمر (69 - 1977) وعهد المصالحة والتطور من 77 حتى 1984.⁽²⁵⁾ ولأسباب علمية ومنهجية تقسم هذه الدراسة تاريخ الحركة إلى :

أولا ، مرحلة النشأة والتكوين من 1946 وحتى 1957 أى بعد الاستقلال. ثانيا، مرحلة التطور والانتشار منذ انقلاب عبود 1958 وحتى ثورة اكتوبر 1964 والديمقراطية الثانية ، وأخيرا من انقلاب النميرى 1969 وحتى انقلاب البشير 1989 وهى مرحلة التمكين والانتقاض على السلطة.

(23) حسن مكى محمد أحمد : حركة الاخوان المسلمين فى السودان 1944 - 1969، معهد الدراسات الافريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 1982، ص 2.

(24) المصدر السابق ، بالاضافة للجزء الثانى : «الحركة الاسلامية فى السودان 69 - 1985، تاريخها وخطابها السياسى»، الخرطوم : معهد البحوث والدراسات الاجتماعية وبيت المعرفة للانتاج الثقافى، 1990م

(25) حسن الترايبي ، مصدر سابق ، ص 24 - 32.

أ - مرحلة النشأة والتكوين (1957 - 46)

الاختلاف حول تاريخ دخول حركة الإسلام السياسي للسودان دليل على العلاقة الملتبسة بين الدين الدينى والدين السياسى فى السودان بمعنى تداخل الحدود بين تنظيم حزبى دينى وبين دعوة دينية تريد زيادة تفقه الناس فى دينهم. يضاف إلى ذلك أن المسلمين السودانيين أغلبهم ينتمون إلى طرق صوفية عديدة. من هنا كان عدم قبول حركة الاسلام السياسى جماهيريا وتركيزها على المحيط الطلابى . ويرجع أحد المؤرخين دخول أول رافد للحركة إلى السودان لعام 1944 مع زيارة الأستاذين صلاح عبد السيد . جمال الدين السنهورى ، و اللذان خطبا فى نادى الخريجين داعين لنصرة الاخوان المسلمين، وتحمس بعض الحاضرين مما أدى إلى تكوين أول لجنة للاخوان المسلمين برئاسة ابراهيم المفتى وبدوى مصطفى كنانث للرئيس وعلى طالب الله سكرتيرا . وحسب رأى الأخير لم تكن اللجنة فعالة ويعتبرها مجرد محاولة من الأشقاء لاحتواء الحركة القادمة من مصر .⁽²⁶⁾ ولكن يبدو أنه قد تشكلت بعض الأسر الاخوانية ولذلك فقد أرسل المركز العام للاخوان المسلمين فى اكتوبر 1946 اثنين من قادته: عبد الحكيم عابدين السكرتير العام لتنظيم الاخوان المسلمين وجمال الدين السنهورى . وتم بالفعل إنشاء عدد من الشعب وتجنيد الكثيرين ولكن لم يكن الانجاز مؤثرا لأن " غياب الفكر التنظيمى السليم أدى إلى ضياع هذا المجهود، الذى لم يجد المتابعة والتسيير اللازمين ، إذ فتح الشعبة لم يعن إلا الخطب والهباب الحماس وتسجيل المنفعلين ثم إعلان الشعبة والارتحال ، ثم لا يبق فى الازهان إلا ذكريات المناسبة".⁽²⁷⁾

يتضح من هذا مدى عفوية الحركة لذلك لم تضرب بجذورها فى الواقع السودانى وانحسرت بين جدران دور التعليم كرد فعل للتيار اليسارى

(26) حسن مكى، مصدر سابق، ص 3 و 4.

(27) المصدر السابق، ص 4 و 5.

الطلاب المتنامي مع صعود الحركة الوطنية في نهاية الأربعينات ، يكتب التراي عن فترة التكوين : " نشأت الحركة من عناصر تائبة إلى الدين - من بعد ماغشيت بعضهم غاشية الشيوعية ، واستفزت بعضهم أطروحاتها السافرة في تحدى الدين عقيدة وخلقا ، وأثارت آخرين غلبة التصورات والأنماط الحياتية التي فرضها التعليم النظامي الذي يسوسه الإنجليز . فنبئت النواة الأولى للحركة في صميم البيئة الطلابية بجامعة الخرطوم وفروعها في المدارس الثانوية " .⁽²⁸⁾ ويتحدث عن رافد شعبي ضعيف التأثير ومحدود " قام فرعاً لحركة الإخوان المسلمين المصرية ، عبأته زيارات من دعائهم الذين وفدوا في سياق تحرك مصر عامة نحو السودان ووجدوا قبولاً خاصاً في الدوائر التي كانت أميل للإتحاد مع مصر ، وقد تعزز المدد المصري بالطلاب السودانيين الذين هاجروا إلى مصر للتعليم واتصلوا بحركة الإخوان المسلمين ، ولكنهم لدى عودتهم كانوا أقرب إلى الحركة الطلابية منهم إلى الحركة الشعبية الإسلامية في السودان .⁽²⁹⁾

وجود حركتين : شعبية وطلابية ، أو إتحادية وإستقلالية يكشف عن التسييس الزائد ، والا انعدم منطقياً إختلافهما بسبب أصل الإسلام الواحد . ويدرك التراي معرفياً هذا الشقاق ولكن يريد تجاوزه عملياً عن طريق مهارة اللغة فقط ، إذ يقول : " وكانت هاتان الحركتان المتوازيتان تتصلان ولا تتحدان " ، ولكن في الواقع فقد دخلت الحركة الإسلامية السودانية ميدان الصراع السياسي وفي فترة ما قبل الاستقلال والتي تعتبر من أخصب أزمنة التاريخ السوداني المعاصر وكان أثر تلك الفترة واضحاً على بدايات الحركة بالذات النقاش حول تقرير المصير والمواقف من الإتحاد مع مصر أو الاستقلال التام . ورغم أن المؤرخين والمنظرين الإسلاميين يحاولون تجاوز شرح خلاقات وتيارات تلك الفترة فقد شهدت صراعاً كان يمكن أن يتطور ايجابياً لولا إنتصار التيار السياسي الحركي على التيار الفكري . وهذه ظاهرة نجد مثيلها عند الإتحاديين أيضاً في تلك الفترة حيث هزم الحركيون

(28) حسن التراي ، مصدر سابق ، ص 24 .

(29) نفس المصدر السابق .

بقيادة الأزهرى الفكرين بقيادة احمد خير . واعتقد أن السودان خسر
امكانية قيام حركة إسلامية تقدمية لولا إنقلاب مؤتمر العيد عام 1954
والذى كرس خط الاخوان المسلمين الرجعى والمناور حتى اليوم.

تأثرت مجموعة من الطلاب الإسلاميين بأفكار التحرر والاستقلال
والمساواة التى سادت العالم بعد الحرب الكونية الثانية ، وفى مارس 1949
كلف بابكر كرار ، محمد يوسف بكتابة مذكرة تعريفية باسم « حركة التحرير
الإسلامى » تم إستخلاصها من مقدمة كتاب (حياة محمد) لمحمد حسين
هيكل.⁽³⁰⁾ وتميزت الحركة بدعوتها للأفكار الاشتراكية وفى إجتماع هام فى
أغسطس 1953 حددت الحركة خطها الفكرى والسياسى حيث وصف
المجتمعون أنفسهم بأنهم : " حركة تحرير وليس أخوان مسلمين ومنحازون
للعمال والطلاب والفلاحين . وأقر الاجتماع إعداد رسالة عن التجنيد وأخرى
عن الأرض لمن يفلحها وثالثة عن تأميم مرافق الإنتاج ".⁽³¹⁾ ويتضح من
كتابة هذه الفترة بواسطة إسلاموى " الجبهة القومية " فيما بعد أن هذا
الاتجاه تعرض لكثير من الهجوم والتشويه . يقول مكى - احد مؤرخى الجبهة
- عن هذه الفترة : " لقد كانت هذه الأيام ، من الأيام الحرجة فى عمر
الحركة. حيث أخذت تتصادم الثقافات وتتباين الرؤى وبدأت العضوية تسمع
لأول مرة شعارات جديدة عن الإسلام والذى جاء أساسا للجوعى
والمستضعفين والذين يقع الظلم عليهم عموديا ، حسب الاصطلاح الشائع
حينها. مما شوش على الذين دخلوا على الحركة من باب أنها حركة تربية
تقوم على تزكية النفس والايتار والتضحية وتجويد العبادة " .⁽³²⁾

من جهة أخرى كان هناك تيار حركة الاخوان الجماهيرى الذى يقوده على
طالب الله وكان امتدادا لحركة الاخوان المسلمين بمصر . وتقول بعض المصادر
أن طالب الله تسلم خطابا من حسن البنا يزف إليه تعيينه مراقبا عاما

(30) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 14

(31) المصدر السابق 19 . ليس مصادفة أن يكون قادة هذا الاتجاه بابكر كرار وعبد الله
زكريا من المقربين للقيادة للبيئة أثناء كتابة (الكتاب الأخضر) والذى يتحدث عن طريق
ثالث للإنسانية يقوم على اسلام ذى توجه اشتراكى.

(32) نفس المصدر ، ص 20 - 21.

للاخوان المسلمين بالسودان وعضوا بالهيئة التأسيسية العامة للاخوان بالقاهرة ، وهكذا إستمد أمير جماعة الاخوان شرعيته من مصر لا السودان.⁽³³⁾ وتمكن طالب الله من فتح دار للاخوان المسلمين عام 1953 عرفت فيما بعد بالمركز العام للاخوان المسلمين . ودعم هذا التيار رافد من مصر يمثل الطلاب الدارسين هناك . فقد كان جمال الدين السنهوري أول من تم تجنيده من الطلاب السودانيين ثم صادق عبد الله عبد الماجد وكمال مدني بالإضافة لمحمد زيادة حمور وجبره عبد الرحمن كرواد حلقة سيد قطب الفكرية ثم تبلورت اخوانية الأولين بالإضافة لمحمد الخير عبد القادر. ووجدوا تشجيعاً من السلطات المصرية حتى بعد قيام الثورة، وذلك باصدار مجلة (السودان الحديث) برئاسة السنهوري ومشاركة صادق عبد الله ومساهمة سيد قطب.⁽³⁴⁾ وعند عودة أفراد هذا التيار إلى الوطن نشب صراع مع حركة التحرير الإسلامي .

يختزل الترابي جوهر الصراع على وجود مجموعتين واحدة محلية وأخرى متأثرة بالتيار المصري، وإنتهى الصراع حسب تحليله بانتصار الاتجاه المحلي، معللاً ذلك : "لكن إنقطاع المدد الإخواني من مصر بما اعترى الحركة من ابتلاء هناك، وقوة الخريجين الصاعدة في قيادة المجتمع السياسي في السودان الاستقلال، والصلابة النسبية لحركة الطلاب مقيسة بالتيار العفوي الذي بنته دعوة الإخوان المصريين في السودان - أمور تناصرت لتجعل للمنظومة التي نشأت في الجامعة وراثية الحركة الإسلامية في السودان، وحول محورها إبنى تاريخ الحركة اللاحق، فامتدت فروعها وتأسست أركانها بمؤتمر جامع عام 1954"⁽³⁵⁾ هذا تحليل تبسيطي، فالصراع بين خطين فكريين رمنهجين، لأن التيار الذي انتصر لم يكن محلياً إلا في وجوده الجغرافي كما أنه احتوى على أعداد كبيرة من الدارسين في مصر كذلك ساعده "الاخوان" المصريون الموجودون في السودان (مثل الأساتذة المنتدبين والهاربين من مصر فيما

(33) المصدر السابق، ص 8.

(34) المصدر السابق، ص 10 - 12.

(35) حسن الترابي ، مصدر سابق، ص 24 - 25.

بعد). ويعبر التراخي صراحة عن الأثر المصرى الفكرى ويرى أن الحركة فى هذه المرحلة كانت " أقرب إلى أن تكون عالة فى زادها الفكرى والتنظيمى على الخارج، وكانت تتناول غالب أdebها من كتب الأخوان المسلمين فى مصر أو كتب المودودى، كذلك كانت أشكال التنظيم البسيطة السائدة فيها هى تقريبا من التجارب التنظيمية فى مصر".⁽³⁶⁾ وتكشف نتائج مؤتمر العيد عن إنتصار الخط المحافظ والانتهازى على المجددين والمخلصين .

انعقد المؤتمر فى الحادى والعشرين من أغسطس 1954 ولم يحضره على طالب الله وبابكر كرار، وإنتهى المؤتمر إلى عدد من القرارات أهمها: إختيار إسم "الاخوان المسلمون"، تأكيد استقلال الدعوة وعدم إرتباطها بالأحزاب مع خلق كيان خاص للدعوة، علنية الدعوة، الاهتمام بقضية الدستور، إقصاء على طالب الله وتكوين مجلس تسيير يكون مسؤولا عن حرية الدعوة فى كل أنحاء السودان.⁽³⁷⁾ واتخذ المؤتمر خطا توفيقيا رماديا يهدف إلى جمع المتناقضات والحلول الوسط التى تضمن وحدة هى أقرب إلى إيمان العجائز بتجنب التساؤل والإختلاف والتنوع داخل الحركة ، ويقول أحد مؤرخى الحركة عن الخط الذى إنتصر: "ويلاحظ هنا رغما من أن الحركة قد إنتهت إلى صيغة الإخوان المسلمين إلا أنها أنهت الإرتباط العضوى بمصر، ذلك الإرتباط الذى مثلته مدرسة على طالب الله الجماهيرية، كما أنها رفضت صيغة رواد حركة التحرير أى مطلق إستقلالية الحركة مما قد يؤدى إلى انعزاليته وصيرورتها إلى تجمع محلى محدود الحركة والفكر".⁽³⁸⁾ رفض أنصار حركة التحرير قرارات المؤتمر وكونوا «الجماعة الإسلامية» وهى بالفعل حركة فكرية إسلامية مجتهدة وتجديدية تختلف عن حركة "الاخوان المسلمون" التى تعتمد على التجبيش ومخاطبة عواطف الجماهير دون عقولهم حتى ولو كانت عضويتها من المعلمين والجامعيين . هذه الفترة تمثل نقطة تحول فى مجمل العمل الاسلامى أنتهى بسيادة الإسلامية سياسة وسلوكا وتفكيراً.

(36) نفس المصدر ، ص 25.

(37) حسن مكى ، مصدر سابق، ص 26.

(38) المصدر السابق، ص 26.

يكتب أحد مؤرخي الإخوان المسلمين عن «الجماعة الإسلامية» محاولاً أن يعدد ما يسميه "مآخذ الإسلاميين على بابكر كرار وجماعته" ⁽³⁹⁾ فيأخذ عليها أنها "إندفعت في العمل السياسي دون أن تحكمه بالقواعد الفقهية السلفية" بينما في الوقت الحاضر تفتخر "الجهة الإسلامية القومية" - امتداد الإخوان المسلمين ، بتجديدها المستمر ورفضها للسلفية . وكان تجديد "الجماعة الإسلامية" فكرياً ويتناول قضايا جوهرية ، بينما تجديد "الجهة" الآن حركياً وتنظيمياً يبحث عن أسهل الطرق للوصول إلى السلطة. ويردد الإسلاميون صفة "شيوعيو إسلام" لتشويه سمعة «الجماعة الإسلامية» - حسب فهمهم - وسط الجماهير . ودليلهم على هذه التوجهات ، كما يظهر من بعض المآخذ المتكررة ، أن بابكر كرار رغم أنه استمد وضعيته الإسلامية من خلال صراعه مع الشيوعيين ، إلا أنه التقى بهم في مواقف مختلفة أبرزها معارضته لقانون النشاط الهدام "وتوقيعه على مذكرة تقول : " إن إصدار قانون جديد تحت ستار محاربة الشيوعية وحدها أو أي ستار آخر سيكون قيداً على حريات المواطنين ، وسيحول دون قيام الجوهر المحايد ، ويكون سلاحاً للضغط على السودانيين للتنازل عن استقلالهم وسيادتهم القومية". ⁽⁴⁰⁾ ويظهر هذا النقد موقفين متناقضين من قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان وشعار : الحرية لنا ولسوانا . فالإخوان المسلمون يهمهم فقط محاربة الشيوعية وغالباً بالقانون والقمع وليس الحوار. ومن المآخذ على «الجماعة الإسلامية» تأييدها لجمال عبد الناصر والاشتراكية العربية ! والمشاركة في مؤتمرات التضامن الأفرو-آسيوي ، وإدانة أحداث الجامعة في نوفمبر 1968 حين هاجم "الإخوان المسلمون" عرضاً للفنون الشعبية. ودعا دستور "الجماعة" إلى إلغاء النظام الرأسمالي وتحويل وسائل الإنتاج والتوزيع إلى ملكية جماعية. والحركة ضد التوسع في التسليح العسكري لأنه يعرض البلاد إلى خطر الدكتاتوريات العسكرية ويجرد وجود الشعب من

(39) المصدر السابق، ص 33 والمعلومات التالية من نفس المصدر.

(40) المصدر السابق، 33 مأخوذ عن كتاب اليسار في عشر سنوات ص 77.

روح الجندية والجهاد.⁽⁴¹⁾ هذه هي عيوب "الجماعة" حسب رؤية الاسلاميين. يعترف الإسلاميون السودانيون بتقدمية وعمق فكر الجماعة الإسلامية : "ورغما من أن الجماعة، استطاعت أن تقيم أبنيتها الفكرية في فترة متقدمة نسبيا ، وكان لها رأى في كل قضية ، إلا أنها ظلت حبيسة الإطار النظري وعجزت أن تكتسب الجماهير".⁽⁴²⁾ ويرجعون ذلك إلى ذاتية وصفوية القيادة والبرنامج الذى حاول المزاوجة بين الإسلام والماركسية وسوء تقديرهم لقوة تأثير التيار المصرى . ولكن هذه ليست الأسباب الجوهرية ، إذ أن تبني "الأخوان المسلمون" لبرنامج غامض ولكن قادر على تحريك الجماهير وكسب الأحزاب الأخرى، فتح المجال أمام صعود الجناح المحافظ والإنتهازى فى الحركة الاسلامية السودانية. ولسوء حظ السودان والحركة الاسلامية أن ساد هذا الجناح غير المبدئى والذى تمكن مرتين من إبعاد وجود تيار إسلامى مستنير داخل الإسلام السياسى فى السودان المرة الأولى حين أقصى حركة "التحرير الإسلامى" عن قيادة الحركة الإسلامية والثانية حين أعدم الأستاذ محمود محمد طه وأوقف إمكانية إثراء الحركة والإسلام عموما بأفكار جريئة جديدة ومتقدمة. فـ"الجبهة الإسلامية القومية" الآن نتاج هذا الصراع الذى كسبته على صعيدين : سياسى وفكرى ، وساد داخلها أسوأ مافى السياسة من مراوغة وتآمر وإنتهازية ، وأدنى مافى الفكر من مغالطات وتجهيل وإرهاب . لذلك ما نجادله ونحاربه الآن فى الساحة السياسية والفكرية ليس الفكر أو الحركة الإسلامية حصرا ولكن نقف ضد تيار يشابه فى التاريخ الإسلامى إنتصار معاوية والأمويين على علىّ والحسين والراشدين.

لازمت العفوية وعدم الأصالة الفكرية الحركة الإسلامية منذ مؤتمر 1954 حتى اليوم ، لذلك من الطبيعى أن نجد أن العطاء الفكرى يقل دائما فى الإنتشار عن الكسب الحركى والتنظيمى . ويعود ذلك فى بعض جوانبه إلى أن الحركة كانت فى كثير من الأحيان مجرد رد فعل ضد الحركة الشيوعية

(41) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص 3 - 34.

(42) المصدر السابق ، ص 34.

والأفكار الشيوعية والاشتراكية والآن العلمانية - كما تقول ، وكان ذلك على حساب التأصيل والتأسيس الفكرى المتميز ، والتربية الفكرية والعقلانية ولكن العمل السياسى الآنئ والإتفعالى سد عليها هذه الآفاق . ويقر الإسلامويون - مع التبريز اللازم - بهذه الحقيقة، إذ يقول الترايى : "إن المنافسة التى كابدتها الحركة الإسلامية الناشئة فى البيئة الطلابية إنما كانت أساسا مع الحركة الشيوعية ، بل يمكن القول بأن الحركة نشأت تحت وطأة الإستفزاز والضغط الشيوعى الأكبر ، ولذلك اضطرت بعامل المقابلة ورد الفعل أن تأخذ عنها بعض التجارب التنظيمية والوسائل الحركية"⁽⁴³⁾ ويضيف مؤكدا عدم أصالة الحركة ويرجع ذلك لظروف النشأة ولكن ذلك أصبح سمة وجود وتطور للحركة ، يقول : " هكذا كان المدد الفكرى والنموذج التنظيمى والمنهاج الحركى بغالبها واردة على الحركة الإسلامية الناشئة من خارج السودان أو من خارج تجربتها ، وكانت تلك سمة ضرورية لحركة ناشئة." ⁽⁴⁴⁾

تجاذب الحركة الإسلامية من البداية إتجاهان لأسلوب العمل ، الأول ينادى بالإعداد الروحى والتربوى قبل أداء أى مهام سياسية ، والآخر سعى تيار الشمول ومصاحبة التعبير السياسى للمناشط الأخرى.⁽⁴⁵⁾ الأول قريب من حركة الإخوان المسلمين المصرية عندما أنشأها حسن البنا فى نهاية العشرينات والتى ركزت على نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومحاربة المنكرات . أما فى السودان فقد إنتصر الاتجاه الثانى الذى يفضل التركيز على العمل السياسى وقد يكون لظروف العمل الوطنى العام قبل الإستقلال وبعده، أثره الواضح على الحركة، ولكن غلبة التسييس المتزايد. أضعفت باستمرار الجوانب التربوية والفكرية. وهذا الاتجاه هو الذى أفضى إلى تطبيق متسرع لقوانين سبتمبر 1983 دون تمهيد تربوى وفكرى للمجتمع ، ويسخر الترايى من الاتجاه التربوي : "... كذلك لا مجال فى سياق دين التوحيد

(43) حسن الترايى، مصدر سابق، ص 25.

(44) نفس المصدر والصفحة.

(45) حسن مكى، مصدر سابق، ص 16.

للمراء البعيد في خيار تقديم التربية الأخلاقية الإجتماعية بسياسة الدعوة أو الإصلاح التنفيذي المباشر بقوة السلطان، متى تمكنت منها حركة الإسلام . أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرآن من الاستنفار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله .⁽⁴⁶⁾

من مظاهر تضخم السياسي في الحركة الإسلامية السودانية تبني الحركة لقضية الدستور الإسلامي وجعلتها محور كل نشاطها . هذه القضية التي استنزفت طاقات القوى السياسية والفكر السوداني لسنوات عديدة على حساب قضايا مثل التنمية والوحدة الوطنية والتعددية الثقافية والتعليم . وهذا فرق أساسي بينها وبين الجماعة الإسلامية (حركة التحرير الإسلامي) التي إهتمت كثيرا - في برنامجها - بالتنمية والعدالة الاجتماعية . ويرجع البعض سيادة قضية الدستور الإسلامي في عمل الحركة إلى غلبة القانونيين على مكتب الأخوان المسلمين بعد مؤتمر العيد 1954.⁽⁴⁷⁾ ولكن الأسباب الحقيقية هي أن الحركة حسمت خيارها بأن تكون سياسية تماما تتوسل الدين كوعى سائد بين غالبية الشعب السوداني وبالذات في المنطقة الشمالية النيلية والوسطى، والتي حكمت السودان فعليا طوال تاريخه . وقضية الدستور الإسلامي أداة جيدة لتعبئة الجماهير وإستثارة عاطفتها الدينية، كما أنها قضية عامة لا تتطلب برنامجا تفصيليا لما يعنيه الدستور الإسلامي . وعمومية أي قضية في العمل السياسي تسمح بقدر كبير من التلاعب الأيديولوجي بمعنى الإنتقائية والتلفيقية في تكوين الخطاب الموجه للجماهير التي ينشط بينها . وكانت الحركة الإسلامية تعي ذلك جيدا، حيث يكتب أحدهم : " قضية التشريع قضية مبسطة ، ومدخل سهل لعرض الأزمة الدينية ، ويمكن أن تجمع حولها كل العناصر ذات الخلفية أو الثقافة الدينية في أرضية مشتركة وقد نجحت حركة الأخوان الجديدة في عرض

(46) حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي. الشركة العالمية (ب. ت) ص 56.

(47) حسن مكّي، مصدر سابق، ص 37. مثال لذلك وجود الاساتذة الرشيد الطاهر، دفع الله الحاج يوسف وعمر بخيت العوض، محمد يوسف، صادق عبد الله عبد الماجد، توفيق طه.

قضية الدستور الإسلامى من خلال معركة الجبهة الإسلامية للدستور التى تكونت فى دار جماعة التبشير الإسلامى بأم درمان يوم 1955/12/10⁽⁴⁸⁾. ويؤكد الترايى فعالية هذه الآلية فى الضغط السياسى لدى الجماعة الناشئة: "إذ إتخذت واجهة تحالفية هى الجبهة الإسلامية للدستور التى وسعت أثرها وروجت دعوتها ، وإذ صاغت جماع دعوتها فى شعار سياسى يكون كلمة التداعى المشهورة للجماهير، وإذ بسطت حملة شعبية واسعة للتذكير والتبشير بالحكم الإسلامى بمنهج لا يتجاوز الأحزاب ولكنه يحاصرها فى الاسلام ويخرجها بقبول دعوته." ⁽⁴⁹⁾ ومثل هذه الشعارات البسيطة والمهيجة تذكر بهتلر وشعار : " المانيا فوق الجميع " والذى كان يحرك الملايين .

آثر "الأخوان المسلمون" السودانيون هذا الشكل الفضفاض والسياسى العام، واعتُبر ميزة تتسم بها الحركة ويمكن أن يوظف بمهارة لتحقيق الأهداف. لذلك لم يكن مصادفة أن يشتد الخلاف حول اسم الحركة فى فترة التأسيس ، وحاولوا تجنب اسم " الإخوان المسلمون " ويورد أحد مؤرخى الحركة أسباب الإبتعاد عن هذا الإسم ، فقد عرض وفد مصرى، اخوانى عام 1952 على الحركة الإلتحام العضوى بحركة الإخوان المسلمين مثل تنظيمنى سوريا والعراق . ولكن السودانيين إعترضوا مؤكدين خصوصية الحركة السياسية السودانية وضربوا مثلاً بحزب "الأشقاء" الداعى للوحدة مع مصر ومع ذلك لم يصبح جزءاً من حزب الوفد المصرى ، وأن ربط الحركة بمصر سيؤدى إلى إبتعاد أبناء الأنصار عنها . وهذا التركيز على المحلية والخصوصية محاولة للتخلص من أثر بعض ممارسات الإخوان المسلمين المصريين الإرهابية التى قد تضر بالحركة فى السودان . بل يقول أحد الإسلاميين الرواد : يوسف حسن سعيد أنه لم يسمع باسم الإخوان المسلمين ⁽⁴⁸⁾ المصدر السابق، ص 37.

(49) حسن الترايى ، الحركة الإسلامية ... مصدر سابق، ص 27.

(50) حسن مكى، مصدر سابق ص 16، ينسب ذلك ألى فاروق محمد إبراهيم وفاروق مصطفى من الشيوعيين ، حيث فرضوا الأسم على الحركة فى البداية أى حركة التحرير الاسلامى. (حسب رواية الايسلامويين)

السودانيين إلا من أفواه الشيوعيين ! (50)

يدل هذا على إحساس الإسلاميين بالرفض القاطع لأساليب عملهم بين السودانيين العاديين والذين يميلون إلى رفض التطرف والغلو في الدين عموماً وإدخال أساليب جديدة تتعارض مع العرف والتقاليد السودانية في العمل السياسي الذي هو إنعكاس للواقع العشائري والقبلي الذي يحدد العلاقات الاجتماعية المختلفة . لذلك لجأت الحركة الإسلامية إلى أسلوبين : العمل الجبهوي أو التسلسل وإختراق الأحزاب والكيانات التنظيمية والمؤسسات الرسمية مثل الجيش والتعليم . وهذه خطة وسياسة لم تتخل عنها الحركة حتى وصلت بواسطتها إلى السلطة الآن . ومن الأمثلة على إختراق الأحزاب : فقد فكر الرشيد الطاهر المراقب العام للاخوان المسلمين في أن ينزل في قائمة مرشحي حزب الأمة في الانتخابات الثانية (51) أما بالنسبة للختمية فقد تسلل أفراد بعينهم إلى جريدة " الجهاد " التي كان يصدرها عبد المنعم حسب الله (ختمى) إذ أخذ عثمان جاد الله وعبد الله محمد أحمد ومدثر عبد الرحيم بالتعاون مع الصحيفة وما لبثوا أن أصبحوا أسيرة تحرير وأصدروا بضعة عشر عدداً . (52) ويقول مكى عن البدايات : " ولم يكن للحركة صلات سياسية ، غير أنها أحسنت إستغلال نادى أم درمان الثقافي في تنشيط الحركة الثقافية والفكرية . " (53) كما ظهرت للاخوان المسلمين نشاطات إقتصادية صغيرة كإنشاء محمد خوجلى صالحين ومحمد أحمد البشير "لمخبز الأخوان" بالخرطوم بحرى حيث الأمانة والصدق والجودة في العمل (54) ومن أهم أشكال الإختراق وإستغلال المناهج والتجمعات السياسية تكوين الجبهة الإسلامية للدستور 55 - 1958 وحضر الاجتماعين التأسيسيين مندوبون من الهيئات الأتية : إتحادات الختمية ، هيئات الانصار ، الاخوان المسلمون ، انصار السنة ، خريجو المعهد العلمى ، صوت

(51) المصدر السابق، ص 36.

(52) نفس المصدر، ص 32.

(53) المصدر السابق، ص 31.

(54) نفس المصدر، ص 42.

الإسلام ، جماعة القرض الحسن ، الجمعية الخيرية الإسلامية بالخرطوم ، جماعة المحافظة على القرآن بأم درمان، مؤتمر الهيئات الإسلامية، جماعة التبشير الإسلامى والإصلاح، جماعة المحافظة على القرآن بشمبات، النادى الإسلامى الثقافى بالخرطوم بحرى، جماعة اللواء الأبيض، النادى الثقافى بأم درمان؛ جماعة السيرة المحمدية. ويعلق مؤرخ الحركة : "ومن الواضح أن معظم هذه المسميات عبارة عن كيانات إخوانية ، وقد انتخب عمر بخيت العوض (أخ مسلم) سكرتيراً عاماً." (55)

أما الجيش فقد ركز عليه الإسلامويون مبكراً وتم تجنيد عدد من الضباط مثلوا " جيل الطلائع العسكرى الإخوانى " وهم : بشير محمد على ، وعبد الله الطاهر وعبد الرحمن فرح وعبد الرحمن سوار الذهب . وتطور العمل داخل الجيش : " ويبدو أن أبا المكارم عبد الحى ، حينما جاء إلى السودان فى 1955 كان منفعلاً بتجربة الإخوان المصريين مع الجيش ، فأوصى بالتركيز عليه ونقل تجربة النظام الخاص فى مصر، مما أدى إلى أن يُقبل بعض شباب الإخوان على الكلية الحربية: محمود عبد الله برات وحسين خرطوم دار فور." (56) ويظهر جلياً أن الوسيلة غير مبدئية فى العمل السياسى الإخوانى ، فقد عرض الرشيد الطاهر المراقب العام للإخوان المسلمين فكرة إقامة ميليشيا - جيش وطنى - تحت ستار تأييد نظام عبود" (57) ولم تنجح الفكرة فاستمر فى محاولته الفردية مستغلاً وضعيته السياسية فاتصل ببشير محمد على الذى أسس أول أسرة إخوانية داخل الجيش فى مطلع الخمسينات واتصل بمحمد يوسف المحامى وعضو التنظيم فى (الأبيض) لضمان تأييد القيادة الوسطى . ولكن إنقلاب التاسع من نوفمبر 1959 لم ينجح وتنصل عنه "الأخوان المسلمون" رغم أنهم أقاموا صلاة الغائب على أرواح الضباط الذين تم اعدامهم وتظاهروا أثناء الدفن . ومن ناحية أخرى نجد فى كتابات الإسلامويين مايوحى بالتعاطف : "عمت الشعب السودانى مظاهر الحزن على

(55) المصدر السابق، ص 44 - 45.

(56) نفس المصدر، ص 59.

(57) نفس المصدر، ص 59.

إعدام الضباط، حيث أنها المرة الأولى بعد المهدية، التي يلجأ فيها حكم وطني لتنفيذ أحكام الإعدام على سودانيين لأسباب سياسية" ويضيف الكاتب أن صدمة الإخوان كانت أشد: "إذ أصيبوا في مسؤولهم - كما أنهم أصيبوا منه إذ تجاوزهم في موضوع الإنقلاب، دون إعتبار لرأيهم مع إستخدام كوادِر إخوانية. فقدوا كل نواة تنظيمهم في الجيش." (58) وحسب رواية الرشيد الطاهر فإن سرية الموضوع وخطورته لا تسمح بالتشاور، ويضيف أن أسباب إستقالته ترجع للجور الذي حدث في التنظيم بعد فشل الإنقلاب، ويتساءل: "ماذا كانت ستكون النتيجة لو نجح الإنقلاب" (59) ونضيف كانت ستكون مثلما يحدث في محاولتهم الراهنة مع البشير!

تيقنت الحركة الإسلامية السودانية من إستحالة أن تعتمد على قواها الذاتية لذلك تفتنت في أساليب الإختراق والتسلل وإستغلال وسائل الابتزاز باسم الإسلام وتطويع إسلامية الكثيرين لخدمة أهدافها، وتشكيل مجموعات الضغط الفعالة. أضيف لذلك شبكة علاقات خارجية محكمة ومنتشرة ثم في السبعينات استفادت من أوضاع إقتصادية مواتية عقب الفورة النفطية. كل هذه النجاحات كرسّت الضعف الفكري بل أعتبرت بديلاً عن أي تجويد في مجال الفكر والمعرفة الإسلامية طالما أن الحركة تحقّق النجاحات السياسية والتنظيمية خاصة حين استولت على السلطة رغم أنها أقلية لا تتجاوز 5٪ من الشعب السوداني.

ب - مرحلة التطور والانتشار

قطع إنقلاب الجنرال إبراهيم عبود في 17 نوفمبر 1958 الطريق أمام تطور التجربة الديمقراطية دون أن تتمكن القوى السياسية والمجتمع المدني في السودان من ممارسة قيم الديمقراطية بطريقة صحيحة وحقيقية بعيداً عن

(58) المصدر السابق، ص 60.

(59) هامش نفس الصفحة.

الشكليات والمناورات التي صاحبت التجربة الناشئة قبل أن تقوى . وكان من المتوقع أن تنشط حركة الإسلام السياسي التي حققت صعوداً في ظروف الديمقراطية الأولى ضد هذا الانقلاب . يقول أحد الإسلاميين عن أثر الجهة الإسلامية للدستور قبل الانقلاب ، إذ أنها " خلقت رأى عام شعبى كاسح مؤيد للفكرة ، والزمّت رجال السياسة وقادة الأحزاب بالفكرة . حتى اضطرت القيادة السياسية لرفع شعار الدستور الإسلامى والدعوة له لكسب التأييد (...) كما لفتت قوة دعوة الدستور الإسلامى ، العالم الخارجى بريطانيا وأمريكا وكذلك النظام المصرى إلى خطورة تنظيم الإخوان بما سهل أمر الانقلاب العسكرى." (60)

رغم هذه الادعاءات ومع الزخم التعبؤى الحقيقى والمزعوم لم تحرك الحركة الإسلامية ساكناً ولم تقاوم النظام العسكرى ولم تصدر حتى بياناً يعارض إغتيال الديمقراطية ، بل أسمت تلك الفترة - حسب الترايبى - " عهد الكمون الأول " مع أن العسكر لم يعلنوا الالتزام بالدستور الإسلامى ولم يعدوا بتطبيق الشريعة الإسلامية . وكشف هذا الموقف عن قصور معرفة الحركة لإدارة الصراع السياسى ، وعن موقف غامض ومتردد تجاه مسألة الديمقراطية كقضية مركزية فى أي عمل سياسى جماهيرى . ولا يتضمن تقييم زعيم الحركة الإسلامية لإنقلاب عبود أى إشارة للديمقراطية أو إدانة للدكتاتورية العسكرية التى حلت الأحزاب والنقابات وعطلت الدستور ومنعت الصحف . يتحدث عنها بلطف بالغ ، لأن السلطة التى وليت البلاد " فساتها سياسة محافظة معتدلة ، فلم يفرطوا فى القهر السياسى ولم يعنوا بالقضية السياسية ، بل ركزوا على الإدارة والتعمير بغير إدعاء مذهب أو ثورى." (61) من غير المغقول أن لمجد مجموعة تمسك بالحكم ونتيجة انقلاب عسكرى ولا تعنى بالقضية السياسية ، وكونها لم تعلن إسلاميتها أو اشتراكيتها لا يعنى أنها غير سياسية . كما أن أى إدارة أو تعمير لا بد لـ من مضمون طبقى وسياسى .

(60) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص 51.

(61) حسن الترايبى ، مصدر سابق ، ص 27.

من المفروض أن يكون نظام عبود العسكرى قد أضر بالحركة الإسلامية لأنها منعت العمل الحزبى وبالتالي أوقفت حملة الإسلاميين الناجحة ، حسب قولهم ، للدستور الإسلامى ، ولكن الحركة خشيت الصدام مع العسكر وفى ذاكرتها التجربة الناصرية مع الإخوان وتوهمت أن التاريخ سيعيد نفسه معها . يقول الترايبى : " وهى فترة كمون ، لأن الحركة واجهت لأول مرة ما توهمته خطر محنة وإبتلاء . والحقيقة أن الحركة فزعت إلى حذر بالغ دون أن تلاقى ابتلاء ، وذلك من فرط اعتبارها بما حدث فى مصر . فإنفعلت إنفعالا شديدا بالخوف وكمنت كمونا حادا لأول عهد حتى كادت تجمد نفسها . " (62) ولكنه يضيف : " ولكن ظلت الحركة الطلابية - شذوذا من هذا الانزواء - تجاهر وتعمل وتجاهد النظام ، وكانت هذه مرحلة بركة ونمو للحركة الطلابية حتى أصبحت من كبريات الإتحادات الطلابية . " فقد أنصب القمع على الشيوعيين واليساريين ، كما استغلت الحركة العمل الثقافى والدينى بالذات لتوصيل أفكارها ولتدريب كوادرها على الإحتكاك بال جماهير من خلال تلك المنابر . عاملت الحكومة العسكرية الحركة كجمعية دينية وليس كحزب سياسى ، واستمرت صحيفة (الإخوان المسلمون) فى الصدور ثم أعقبتها (البلاغ) . ولكن كما يقول مكى : " مالبث التجارب أن أثبتت إستحالة تعاون الإخوان مع الانقلابيين " . ويبدو أن الإخوان كانوا على صلة أو على علم بالإنقلاب فقد صدرت صحيفة " الإخوان المسلمون " فى نفس يوم 1958/11/17 تحت عنوان : " على حافة الهوية " ويرى الرشيد الطاهر أن الانقلاب كان شبه مكشوف . (63) ومن الملاحظ أن الحركة لم تكن تمنع فى الاستيلاء على السلطة بالقوة والدليل على ذلك محاولة المراقب العام للأخوان المسلمين فى نوفمبر 1959 .

ينسب " الإخوان المسلمون " إلى أنفسهم فضل الاعداد لثورة 21 اكتوبر 1964 رغم موقفهم من الديمقراطية أصلا . وحسب تفسيرهم للتاريخ من خلال البطولات الفردية والصدف يحللون ثورة اكتوبر وكأنها نتيجة أحداث الجامعة

(62) نفس المصدر ، ص 27 .

(63) المصدر السابق ، هامش ص 58 .

فقط وليس تضالاً متواصلاً تراكم من خلال العمل الجبهوى والشعبى والنقابى حتى وصل إلى السبب المباشر وهو أحداث ندوة الأربعاء 21 أكتوبر وإغتيال القرشى وإعلان الاضراب السياسى. تحدد سيطرة جبهة الهيئات واليساريين على سلطة أكتوبر القوى التى اطاحت بالحكم العسكرى حقيقة . ويقول الترايى عن دور الإسلامويين : " ولئن ظلت الجماعة على صلة بالجبهة المعارضة للنظام، فقد كان اسهامها ضعيف لأول الأمر، حتى إذا قويت شوكتها واعتزل الشيوعيون المعارضة، إنبرت الحركة فى أواخر عهد النظام تتخذ مبادرات فى التحريض بالمنشورات والندوات وتشجع طلابها على قيادة الثورة على النظام." (64) وقد كان هاجس " الاخوان " الأول هو "الشيوعيون" وليس إنعدام الديمقراطية لذلك عارضوا النظام مؤخرًا حين توجسوا تحالفهم مع العسكر بعد مشاركتهم فى المجلس المركزى وزيارة برجينييف. (65) وهذا تبرير يعيد صياغة التاريخ بطريقة تخدم الصورة التى يراد تثبيتها بين المؤيدين .

رغم موقف الإسلامويين غير المبدئى وغير المقتنع بالديمقراطية إلا أنهم بإستمرار يكونون أكثر المستفيدين من الديمقراطية. وبعد ثورة أكتوبر 1964 إستغل الإسلامويون التحولات السياسية الجديدة بالذات ازدهار الحركات النقابية والطلابية وانتشار أشكال جديدة لمجتمع مدنى ممكن مثل الإتحادات والمنظمات والهيئات الكثيرة التى تم تكوينها لأغراض عديدة ومتنوعة . فى هذه الأجواء توصل " الاخوان المسلمون " إلى شكل التنظيم الإسلاموى المناسب للمرحلة فكان تأسيس "جبهة الميثاق الإسلامى" وإنتخاب حسن الترايى أميناً عاماً للجبهة فى إجتماع لم يشارك فيه كثير من رواد الحركة الإسلامية مثل بابكر كرار والنصرى وعلى طالب الله وسليمان عبد الله سليمان . وقد بدأ التمهيد لهذا الاجتماع / الإنقلاب بعد ثورة أكتوبر مباشرة ، فقد صدر (حسب قرار للمكتب) فى نوفمبر 1964 بياناً باسم حسن

(64) حسن الترايى، مصدر سابق، ص 28.

(65) حسن مكى ، مصدر سابق 62، 63.

التراعى بصفته الأمين العام للجماعة. يكتب مؤرخ الحركة - مكى - عن هذا التطور الحزبي :-

" وكان صدور هذا القرار يعنى تغييرا دستوريا ليس من حق المكتب، بمعنى أن فيه تجاوزات لقرارات المؤتمر الخامس الخاص بالقيادة الجماعية - بل من حق الهيئة التأسيسية ، ولهذا رأى المكتب أن يبقى قراره هذا فى شكل توصية تقدم لإجتماع مجلس الشورى ، وانعقد إجتماع عام للمجلس ولم يحضر أكثر الأخوان الموجودين خارج العاصمة ولم تتوفر لذلك الأغلبية اللازمة لاقرار التعديل الدستورى ولكن الإجتماع وافق على البيان الصادر. وفى يوم الخميس 25 نوفمبر 1964 ، وفى جلسة مكتملة للمجلس ، نوقش التعديل الدستورى الخاص بتوسيع وظائف المكتب بالتنفيذ وتحديد اختصاصاته وأقرت وظيفة الأمين العام . " (66)

أقر المجلس العمل فى كيان جماهيرى لذلك كانت صيغة وشكل الجبهة الواسعة هى أفضل أداة لنشاط سياسى تختفى خلفه جماعة الإخوان المسلمين أو حركة الإسلام السياسى فى السودان ، لمواجهة الأحزاب التقليدية والجماعات الصوفية من جانب واليساريين والقوميين والشيوعيين من جانب آخر . وتعمل حركة الإسلام السياسى فى السودان من خلال ماتسميه "الواجهات" وهذا ما يجعلها تتجنب دائما الوضوح الفكرى القاطع والبرامج التفصيلية المحددة والتحالفات المبدئية. يقول زعيم الحركة عن قيام جبهة الميثاق الإسلامى مؤكدا هذا التكتيك ، فهى : " مؤسسة على منهاج مكتوب وضعته الجماعة وجمعت حوله الجماعات الإسلامية والأفراد فى حركة سياسية موحدة . سوى أنها حفظت لنفسها احتياطا فى خاصة أمرها بالاستقلال عن الجبهة بل التحكم فيها (....) وقامت حركات نقابية وطنية وتنظيمات وواجهات لأغراض إسلامية شتى . أما جبهة الميثاق الإسلامى فعلى الحذر فى منهج تشكيلها وعملها أصبحت واجهة العمل السياسى وحاملة الدعوة للدستور بل لكل معانى الإسلام . وأما المنظمات الأخرى فقد

كانت وطنية الواجهة، نافست التحرك الشعبى الشيوعى ، وأتاحت للحركة منابر عمل غير مباشر حتى حيثما لم تكن لديها القوة لتجعلها إسلامية خالصة". (67)

يتضح من إستراتيجية العمل الإسلامى التى أعلنتها الجبهة ونشرت فى صحيفة "الميثاق الإسلامى" الناطقة باسمها، أن ضعف الحركة الإسلامية السودانية الفكرى يزداد طردىاً مع الانتشار الجماهيرى وهذا تطور طبيعى فى أى جبهة واسعة تسعى لارضاء قطاعات متنوعة وتقوم على المساومة والحد الأدنى فى الاتفاق. حصرت الحركة أهدافها المعلنة فى قضايا ضيقة وهامشية ليست فى مستوى ماتسميه الحل الحضارى الإسلامى، على سبيل المثال :

- 1- تأسين الجبهة الداخلية بمحاربة الحزب الشيوعى ومؤامرات الاستعمار الغربى.
- 2- تبنى القضايا المطالبة العادلة ، وخلق تيارات موالية فى الجماعات الضاشطة (النقابات) والإتحادات والإتجاه نحو الجماهير عامة.
- 3- مزيد من التوضيح لما يمكن أن تكسبه من قيادة مجتمع إسلامى وحكومة إسلامية

4- معارضة النظام الناصرى وكشفه إعلامياً والتعاطف مع أخوان مصر. (68)

تتحمل الحركة الإسلامية السياسية فى السودان بالذات بعد إنتصار الجناح المحافظ والانتهازى بقيادة الترابى وإستبعاد العناصر المخلصة وذات الرؤية المتقدمة للإسلام ولقضايا الوطن، مسؤولية الأزمات السياسية التى لاحقت السودان منذ منتصف الستينات حتى الانهيار الأخير الذى دشنه انقلاب الجبهة القومية الإسلامية فى 30 يونيو 1989 . فقد نجح الإسلاميون فى شغل رأى العام السودانى والقوى السياسية بقضيتى الدستور الإسلامى ومحاربة الشيوعيين وقد تكون عملة واحدة ذات وجهين . فالدستور الإسلامى - رغم كل الضجيج - كان مجرد شعار سياسى إذ عجز الفكر الإسلامى - الإخوانى عن تقديم مشروع متكامل للدستور الإسلامى عدا العموميات التى تضمنتها إحدى مطبوعات الجبهة ، وكتيب لإسلامى

(67) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص 29.

(68) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص 68 - 69.

مستقل.⁽⁶⁹⁾ والدليل على هذا العجز النظري والفكري ما حدث بتطبيق قوانين سبتمبر 1983 ثم التراجع عنها واستدعاء علماء لتقويمها والحديث عن قوانين بديلة ، والدليل العملي ما نراه الآن من تخطيط وفوضى وإنعدام رؤية حين تسلموا السلطة كاملة غير منقوصة . فقضية الدستور الإسلامى أضاعت على الشعب السودانى أخرج السنوات هدراً دون أن يؤسس البرلمان والأحزاب موقفا قوميا موحدا تجاه مستقبل السودان .

أما بالنسبة للحزب الشيوعى السودانى فقد نجحت فى تأليب الأحزاب الكبيرة عليه حتى تم حله وإبعاد نوابه عن البرلمان السودانى فى ديسمبر 1965 . فقد إستغلت الشعور الدينى لدى جماهير الأحزاب التقليدية وهيجت العواطف من خلال مسرحية طالب معهد المعلمين السخيفة . فقد كانت الندوة يوم 8/11/1965 التى إستفرت فيها سعاد الفاتح الشيوعيين متحدية أن يعلن أحدهم إلحاده . وقُسر تعقيب الطالب شوقى محمد على بأنه إساءة للإسلام وبيت النبى . ولم ينفعل الإسلامويون مباشرة وفى اللحظة كرد فعل طبيعى لأن الشعور الدينى لا ينتظر حتى اليوم التالى ليعبر عن نفسه . ولكنها كانت خطة سياسية مدبرة بإحكام.⁽⁷⁰⁾ وجرت "جبهة الميثاق" الأحزاب إلى هذا الصراع، والذي بينت نتائجه هشاشة التعددية وعدم التسامح فى فكر وممارسة الحركة السياسية الإسلامية والأحزاب التقليدية ، وهذا مقتل الديمقراطية فى السودان. فالديمقراطية هى أن تقبل وتحمل وتتسامح مع المختلف والمعارض، وضرورة إحترام الاختلاف والتعايش مع الآخر حتى لو كان ملحدا والإحتكام دائما إلى الصراع الفكرى والعقلى وليس إلى الحل الأمنى والقانونى. فالحركة الشيوعية السودانية ظلت سياسية أكثر منها فلسفية وفكرية لذلك لم تحاول المساس بالعقيدة أبدا. فقد كانت شيوعية

(69) الجبهة الإسلامية تقدم مشروع دستور الجمهورية الإسلامية السودانية 12 ربيع الأول سنة 1376 . وأحمد صفى الدين عوض: معالم الدستور الإسلامى.

(70) حضر على عبد الله يعقوب فى اليوم التالى ووجد الطلاب فى حالة توتر قال: «إن شاء الله الكلام ده يحل الحزب الشيوعى» أوصاهم بتصعيد الموقف . وحينما خرجت المظاهرات وعلم الناس بالخبر، بكى بعض المواطنين فى المساجد والشوارع» (مكى مصدر سابق، ص 83 الهامش 2).

أكثر منها ماركسية وبالتالي إهتمت بممارسة العمل السياسي وسط العمال والمثقفين من خلال طروحات سياسية وتنظيمية تستلهم - لحد ما - النموذج السوفيتي في تغيير المجتمع أو في تحقيق الثورة الاشتراكية . وفي الستينات ركزت على قيام الثورة الوطنية الديمقراطية وانتهاج طريق التطور اللا رأسمالي . وهذا يفسر تأييد الحركة الشيوعية السودانية لانقلاب ضباط مايو 1969 في البداية باعتبارهم " ديمقراطيين ثوريين " والانقسام في الحزب الشيوعي السوداني عام 1970 دليل على قوة هذا التيار داخل الحركة . باختصار لم تكن هناك قضية عقدية أو فلسفية بين الاتحاد والايان بل معركة سياسية بين اليمين واليسار . وكان للاسلاميين فضل إكتشاف سلاح الدين الفتاك في هذه المعركة ، ويعتبر هذا الإنتصار من أهم معالم تطور الحركة ، يقول التراي عن إنجازات تلك الفترة التي يسميها عهد الخروج العام (64 - 1969) : " وكان من أبرز الكسب السياسي الثورة الشعبية التي عبأتها الحركة لحزب الشيوعي عام 1966 وفضلا عما أثمرته تلك الحملة من تجربة الإتصال السياسي وتعبئة الشعور الديني ، فقد عبرت بالحركة إلى مرحلة تجاوز الحزب الشيوعي . فحتى ذلك العهد كان هاجس الحركة الأول والأساسي منافسة الشيوعيين . ومنذئذ تخلصت الحركة من أن تحتكرها عقدة منافسة الشيوعيين بما ألحقت بهم من هزيمة وعزلة دينية بالغة ، وخلفت الحركة الشيوعيين ورائها ، وأصبحوا مشغولين هم بالحركة ، ولم تعد هي المشغولة بهم ، بل أصبح همها هو تطوير علاقتها مع الأحزاب الوطنية أو منافستها على الشعب " .⁽⁷¹⁾

كان إنقلاب مايو 1969 نتيجة طبيعية لحرب الاستنزاف السياسي والفكري التي عبأت لها الحركة كل الطاقات - سلباً أم إيجاباً - فقد تبلور معسكران : مؤيد ومعارض ، وهذا الإستقطاب يضع البلاد في حالة أزمة سياسية خاصة لو كانت آليات العمل السياسي متخللة لانها تصعد العداوات أو تلجأ إلى ما يسمى بلفة الأسلاميين - المكايدة السياسية !

(71) حسن التراي ، مصدر سابق ، ص 29 - 30 .

ويرى بعض الإسلاميين أن حركة مايو 1969 جاءت " كرد فعل للصراع السياسي الحزبي المحموم الذي أغرته به الحرية المطلقة. وأثار الاستقطاب بين القوى الإسلامية والشيوعية والجنوبية والقومية مما أدى إلى فشل الحكم وضعفه واتساع الفراغ السياسي . وتبع ذلك صراع ضار بين القوى الوطنية داخل النظام والتي أفرعها الشقاق الوطني وسوء الحكم ، والعناصر اليسارية التي أفرعها التوجه الإسلامي ومضى هذا الصراع لنهايته بمحاولة الشيوعيين الإستئثار بالسلطة خالصة لأنفسهم." (72)

عكس القول الشائع عن أثر إنقلاب مايو السلبي على الحركة الإسلامية، فقد انقلبت الحركة من الإنقسام ، لأنها كانت مطالبة بضرورة حسم قضايا تنظيمية وسياسية تعقدت مع تتالي المستجدات والظروف المتغيرة . كما أن الديمقراطية تفتح الحركة الإسلامية على تحديات وتجعلها تتماشى مع أفكار وتيارات عديدة . لذلك تنمو الحركة في أزمنة الدكتاتورية لأن المحيط الفكري والسياسي الذي يحترقها يكون مغلقا وشموليا لايسمح بالتساؤل والإختلاف . يصف زعيم الحركة الوضع داخل التنظيم قبل إنقلاب مايو : " في أخريات هذا العهد استفحلت الثنائية في الحركة الإسلامية بين التنظيم الأم الداخلي وبعض جبهاته الخارجية، لاسيما بين مافى الأخوان ومافى الجبهة من معانى تربية وسياسة متقابلة أو من قيادات مشهورة وأخرى مغمورة وأدت هذه الثنائية إلى خلاقات حادة إتخذت صورا تنظيمية وشخصية هزت كيان الجماعة هزا شديدا، وإنتهت بها إلى شىء من الجمود في الحركة العامة في أواخر العهد " . ويضيف : " ... وأثارت قضية التوازن بين التركيز التربوي لقاعدة الجماعة وكيفها ، والإنتشار الدعوى والسياسي لصفها وولاتها وكماها، وأثارت قضية الإجتهد الذاتى للحركة وعلاقاتها بالحركة الإسلامية العالمية." (73)

هذا الصراع بين التربوي - المجتمعى / الفكرى والسياسى - الحركى

(72) حديث التراي في المؤتمر العالمى (سبتمبر 1983) عن : منصور خالد: الفجر

الكاذب: نميرى ونحريف الشريعة ، دار الهلال (ب . ت) 244.

(73) حسن التراي، مصدر سابق، ص 30.

يتكرر كثيراً داخل الحركة ويبدو مفارقة وتناقض فاضح داخل تنظيم يتحدث كثيراً عن الفكر الأصيل وخلق الإنسان المسلم المثالي وعن المنهجية والعلمية وتجاوز كل الأيديولوجيات البشرية . حسب وصف زعيم الحركة هناك صراع بين الكم مقابل الكيف ، والتركيز على التربوي أو الانتشار الدعوى ، وبين القاعدة والصف أى الحزب / النواة والجهة الواسعة . جاءت الأحداث لصالح حسم الصراع بانتصار التيار السياسى - الحركى على حساب الفكرى والتربوي نهائياً، مما يفسر كل الممارسات الميكافيلية والإنتهازية التى صارت تدمغ الحركة الإسلامية السياسية فى السودان سواء على المستوى السياسى : تحالفات مثلاً أو المستوى الاقتصادى : فقهاء البرجوازية الطفيلية أو المستوى الحياتى العادى : الميول العدوانية . فقد تكاملت شخصية للإسلاموى ولتنظيمه نتيجة حسم ذلك الصراع . وفى إجابة عن سؤال حول أسباب زيارة وفد الجهة القومية للصين رد الترابى : "نحن لسنا حركة فكرية نحن حركة سياسية قد تشارك فى السلطة ولا بد أن نؤسس علاقات مع كل العالم ولذلك خرجنا للعالم ونحن فميز بالطبع بين العقيدة الشيوعية التى نرفضها ونحاربها ، وبين دولة قائمة ولنا معها مصالح سلبية وموجبة وفيها مسلمون.⁽⁷⁴⁾ لذلك من الخطأ أن نلصق بالجهة القومية تهمة حزب عقائدى أو حركة إسلامية فكرية ، رغم أنها فى خطابها للمتعلمين تحاول إستغلال هذه الصفة لتتميز عن الأحزاب التقليدية وتُرضى إدعاء المتعلمين بقشور الثقافة والفكر وعدم الرجعية.

ج- مرحلة التمكن والانقضاء على السلطة

(69 - 1989)

جاء إنقلاب مايو مثل كل الإنقلابات العسكرية كمحاولة فوقية وأبوية لحل المشكلات الإقتصادية والسياسية بضربة واحدة حاسمة تتجاوز "الفوضى" والمقصود بذلك الديمقراطية والحوار. والبيان الأول لأى إنقلاب

(74) حوارات عرفان نظام الدين ، مصدر سابق، ص 414.

واحد سواء في أمريكا اللاتينية أو أفريقيا أو آسيا ، يورد أحد الباحثين : " فالبيان ، بعد أن يرسم صورة قائمة للأزمة التي مرت بها البلاد . يقول : "ونتيجة لذلك من المسلك الطبيعي أن ينهض جيش البلاد ورجال الأمن لايقاف هذه الفوضى ووضع حد نهائى لها." (75) وهكذا يعتبر الانقلاب المسلك الطبيعي في التطور السياسى فى العالم الثالث حسب تصور العسكريين وكثير من السياسيين العاجزين عن ممارسة الديمقراطية بطول نفس وصدق وإقتناع ، فالديمقراطية ليست غاية فى ذاتها ولكنها وسيلة للإنتشار ثم الانقضاء على الديمقراطية.. لذلك أدخلت القوى السياسية السودانية الجيش فى لعبة السياسة لخدمة أغراضها ، رغم إدعاء قومية الجيش الذى يصعب أن يكون مجرد فنيين محايدين تماما . كما أن الجيش أصبح مع تراكم الامتيازات والهالة السيادية والزهو الإجتماعى يمثل إمكانية اعنبة فى سبيل التنمية - إقتصاديا وسياسيا - لو لم يحدد دوره كمؤسسة ذات وظائف معينة ومركز واضح فى الهرمية الإجتماعية وتقسيم العمل . لذلك لم يكن انقلاب مايو صناعة شيوعية بل تدخل للجيش بتعالٍ على كل الخلافات ويتضح ذلك فى التركيبة المتناقضة لمجلس الثورة ولمجلس الوزراء رغم غلبة "اليساريين" - وهذه كلمة واسعة وغير علمية - ورغم الشعارات المرفوعة. حاولت القوى التقليدية وبالأخص الإسلامويين ، خلق صورة للعدو الجديد تمكنهم من حشد الجماهير ضده ، ولنقرأ وصف التراهى للانقلاب: " .. ونظام مايو الذى أجهض الديمقراطية وأجهد القوى الوطنية والحركة الإسلامية خاصة وجاء يدفعه أهل الولاء الشيوعى والعصبة العربية ليتمكن الاشتراكية وليستأصل شأفة الإسلام فى مظاهره الجديدة - الدعوة والحركة والتوجه التربوى والسياسى ! " (76) رغم عدم وجود أى اشتراكية ولم يجرؤ أى شخص على التعرض للإسلام فقد أقامت القوى المحافظة دعايتها على هذا الموقف

(75) البعازر بعبرى : ضباط الجيش فى السياسة والمجتمع العربى . ترجمة بدر الرفاعى القاهرة ، سينا للنشر ، 1990 ص 7. هذا البيان النموذج هو لاهراميم عبود فى صباح 17 نوفمبر 1958 حين استولى على السلطة.

(76) حسن التراهى ، مصدر سابق ، ص 31.

المتوهم . ويظهر جانب آخر للتلاعب بالدين حين يقول النميري عن انقلابه : " وهبت الثورة في 25 مايو 1969 فبدأت الدولة الإسلامية الجديدة أنحيازاً للتاريخ ورضاء بحكم الله وارتضاء بحكمته" (77) وفي موقع آخر : " إن الإلتزام بالنهج الإسلامى وإن تحددت معالمه مع بدايات الولاية الثالثة ، إلا أنه فى حقيقته عطاء ثورة تدرجت وما تمهلت منذ تفجيرها فى الوصول إليه كهدف وغاية (....) لقد كانت الثورة إلى الدين أقرب ، يوم حققت الوحدة الوطنية، يوم أطاحت بالطائفية (...) يوم صارعت الإلحاد فصرعته، وناطحت الإغتراب الفكرى بالاصالة." (78)

صادمت الحركة الإسلامية السودانية ممثلة فى "جبهة الميثاق"، نظام مايو من خلال حزب الأمة، بالذات المواجهة الدموية فى أحداث ودنوباوى والجزيرة أبا. فقد حاولت استغلال العاطفة الجهادية عند الأنصار من خلال إستشارة العاطفة الدينية الجياشة، خاصة إذ كان الموضوع الخطر على الإسلام. ويكتب أحد مؤرخى الحركة بوعى بين عن هذا الجانب: "ومهما يكن فعلى أكتاف جماهير الأنصار تم انجاز إستقلال السودان كما أن شوكة جماهيرهم حلت حكومة سر الختم الخليفة الأولى التى تكاثرت فيها اليساريون لتحل محلها حكومة أكثر تمثيلاً لسودان الحزبين التقليديين . وأسهمت جماهير الانصار فى حل الحزب الشيوعى فى ديسمبر 1965، وأخيراً تراصت صفوفها فى مجابهة داعى العلمانية الإشتراكية فى أحداث أبا 1970". (79) وفى كل هذه الأحداث قام "الاخوان المسلمون" بمهمة تهييج جماهير الأنصار وإحتواء قياداتها سواء من خلال التحالفات السياسية مثل مؤتمر القوى الجديدة والذي ضم حزب الأمة جناح الصادق المهدي وحزب سانو رغم انفصاليته والتمردية حسب لغة الإسلاميين اليوم، ويكتب مكى عن هذا التنسيق "... ان الإسلاميين رأوا فى الصادق خير نصير مرحلى، كما كان من استراتيجيتهم: تسخير الصادق فى

(77) منصور خالد، مصدر سابق، ص 246.

(78) جعفر محمد النميري . النهج الاسلامى كيف؟ القاهرة، المكتب المصرى الحديث

(ب ت) ص 454.

(79) حسن مكى : الحركة الاسلامية... مصدر سابق، ص 30.

ضرب الطائفية والعشائرية والشيوعية، كان التنسيق ولید استراتیجیة دفاعیة ، إذ كانت الأحزاب الکبیرة تحاول تحطیم الجبهة کحزب ناشیء، إذ الإتحادیون نظروا لها من خلال أنها تتوسع على حسابهم ووسط جماهيرهم والأنصار لم یفرقوا بینها و بین حركة اليسار ونظروا إليها بشک عمیق.⁽⁸⁰⁾ مع أن الحركة تتحدث عن المقاومة والبطولات إلا أنها تستفید حقيقة من فترات الحکم الدكتاتوری بطریقة مباشرة أو غیر مباشرة . فالترابی یصف المرحلة أى انقلاب 69 حتى المصالحة 1977 بمفهومین متناقضین : "عهد المجاهدة والنمو" ویقول : " فی هذه المرحلة وفى الفترات أيضا فرغت الحركة لنفسها ونظامها. كما فرغت لها فی عهد عبود".⁽⁸¹⁾ إذ بدأت . كما یقول . ثورة تنظیمیة من حیث تقسیم العمل وترتیب الادارات ووضع اللوائح واتخاذ نظم المحاسبة والتقارير السنویة. والأهم من ذلك أن کوادریا وجدت الفرصة للاطلاع على التراث الإسلامی ، وأن يتأملوا فی فقه الدین والحركة ، " وبدأت حركة للتأصیل الفکری - بمعنى رد العمل الحركی إلى أصول الإعتقاد والأحكام الدینیة وتقویمه فی ضوء معانیها ."⁽⁸²⁾ هذا یعنی ببساطة أن الحركة كانت طوال ربع قرن بدون أصول فی الدین والفقه تحکم عملها ونشاطها. ویعترف الترابی دون مواربة بهذا القصور الذی لا أرى إنه طاریء فی تكوين ظاهرة الإسلامویة التی لا یسغلها الفکر کثیرا، یکتب : " فكانت هذه المرحلة التأصیلیة بداية للأصالة فی کسب الحركة الفکری الذی ظلت فیه من قبل عالة على ما یرد إليها من التجارب الإسلامیة الأخری ، ماعدا شیئا قلیلا من العطاء الأصیل فی مسألة الدستور الإسلامی ."⁽⁸³⁾ عبرت الحركة الإسلامویة السیاسیة السودیانیة بوضوح عن تفرد الخط

(80) حسن مکی : حركة الاخوان المسلمین... مصدر سابق، ص 88.

(81) حسن الترابی ، مصدر سابق، ص 32.

(82) المصدر السابق، ص 32.

(83) المصدر السابق 2-33 مع ملاحظة مشاركة السید ظفر الله الانصارى (باكستانى) فی وضع مقترح الدستور الاسلامی مع الحركة كما تأثرت بافكار المودودی كتاب : (تدوین الدستور الاسلامی).

الداعى للوصول إلى السلطة سواء عن طريق التحالف أو الائتلاف أو النصح والإشارة أو الإستفراد والهيمنة كلية . وهذا التوجه نشط فى ذهنها ومسلكتها بعد تصفية الشيوعيين على يد النميرى بعد انقلاب 19 يوليو 1971 العمل على الوصول إلى السلطة هدف سياسى مشروع لأى حزب أو حركة سياسية ، ولكن الفرق هو أن الإسلامويين مقتنعون تماما بأنهم يعملون من أجل تحقيق غايات نبيلة ومقدسة وهى إقامة شرع الله على الأرض ، لذلك فكل الوسائل مباحة ومبررة. ويستعرض دستور جماعة الإخوان المسلمين أهم وسائل تحقيق هذه الغاية، وتستوقفنا المادة (46) الفصل الثالث التى تدعو إلى : " الاشتراك فى مؤسسات الحكم التنفيذية والتشريعية إيماناً بأن الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن والدخول فى جبهات سياسية جامعة لخدمة هدف محدد موقت مع احتفاظ الجماعة بتمييزها واستقلالها وحققها فى النقد والتوجيه " فالتفضيل بين قوة القرآن أو السلطان يرجح الأخير. وهذا الاختيار الذى يحبذ السلطان كوسيلة لنشر أو فرض المبادئ يفسر علاقة الإسلامويين بالسلطة منذ منتصف السبعينات حتى اليوم . كما يفسر الضمور الفكرى المزمع فى الحركة والذى لا تنكره الحركة، يكتب أحد الباحثين القياديين فى التنظيم : " لم يواكب تطور الحركة السياسى ، تطور فكرى وأدبى وفنى ، باستثناء الشعر - وما تزال الحركة قاصرة تماماً فى الابداعيات الانسانية إذ المسيرة المطلوبة فى حركة إسلامية مسيرة حضارية. ولكن كان تسيير الحركة أبداً أسير العمل السياسى. " (84)

ضعف المرتكز الفكرى الدقيق والمحدد والعميق هو الذى أوصل الحركة الإسلامية إلى التعاون مع النظام المايوى وتواطأت معه فى جريمة اغتيال الاستاذ محمود محمد طه بل هندست المبررات القانونية والدينية للاغتيال. فقد كان الاستاذ محمود يمثل تحدياً حقيقياً لذلك النوع من الإسلامويين فى سلوكه وفكره ، قاد الاستاذ محمود تياراً إسلامياً مستنيراً وقدم اجتهادات وتفسيرات جريئة شكلت ما سعى بالفكر الجمهورى "والجمهوريون" هم

انصاره الذين نشروا هذا الفكر رغم محدودية إمكانياتهم المادية. حوكم الاستاذ بتهمة الردة وهذا منعطف خطر في الحياة السياسية السودانية أى تدين الصراع السياسى والفكرى أو نقله إلى مجال عقدى - دينى بعد أن يكون قد بدأ فى ميدان سياسى - اجتماعى. وقد كان سودان الستينات متسامحا، فقد أعلن أحد المواطنين فى الصحف اعتناقه للبوذية وكان رد العلماء رائعا : بأن الاسلام لايزيد أو ينقص بك ! ولم يطالب أى شخص بمحاكمته أو اعدامه. والسبب هو أن الاسلاميين لم يستطيعوا ذلك الوقت نشر الهوس الدينى.

لم تشغل الحركة الاسلاموية نفسها بتأصيل الفكر الاسلامى بعد المصالحة عام 1977 والتي منحتها حق العمل والنشاط العلنى ، ويصف زعيم الحركة هذه الفترة التى يسميها " عهد المصالحة والتطور " (77 . 1984) بقوله : "وكان هذا العهد هو عهد العمل الاقتصادى الاسلامى الذى ابتدر قبيل المصالحة، ولكنه انفتح بعدها وأصبح كسبا مؤسسا من مكتسبات حركة الاسلام فى السودان - كسبا لتجربتها فى تطبيق الاسلام لقوتها فى سبيله".⁽⁸⁵⁾ ويربط الاسلاميون بين الاقتصاد والتحول الاسلامى للنميرى والمصالحة. فمن بشائر هذا التغيير لتبنى النهج الاسلامى - حسب تأريخهم - "حيث افتتح فى عام 1977 بنك فيصل الاسلامى كركيزة من ركائز التحول الاسلامى"⁽⁸⁶⁾ ويواصل الكاتب: " وفى السعودية اقترح نفر من الاسلاميين من بينهم الاستاذ / على عبد الله يعقوب على الأمير محمد الفيصل بذل مساعيه لتقريب الشقة بين الجبهة الوطنية والنظام خصوصا أن برنامج الولاية الثانية جعل هذا الأمر ممكنا . وكان الأمير محمد الفيصل حينها قد توطدت صلته بنظام نميرى وشرع فى تنفيذ عدد من المشاريع فى السودان ".⁽⁸⁷⁾ هذا الكسب الاقتصادى والاهتمام بالمال الذى ملأ على الاسلاميين أقطار نفوسهم وقلوبهم هو سبب مايعانى منه الشعب السودانى الآن وما ستعانى

(85) حسن الترابى، مصدر سابق 33.

(86) حسن مكى، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق، ص 72.

(87) حسن مكى، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق، ص 72.

منه الأجيال القادمة فقد تمت عمليات نهب "مقدس" وهائل لمقدرات البلاد المالية . يقول جعفر النميرى عن هذه الفترة : " هناك ثلاث شخصيات كانت من الأسباب الرئيسية لانحيار السودان اقتصاديا وهم د. محمد سعيد النجار ومحمد الفيصل ومن يدعى صاحب مصانع الدلة . وهم السبب الرئيسى لانحيار السودان اقتصاديا . لأنهم لم يتحدثوا ولم يعملوا للحقيقة، د. النجار كان ينظر ويفكر لهم فى البنوك الاسلامية . وهما كانا ينفذان ويأخذان أموال السودان بأسلوب عجيب للغاية ، فالسودان حديث العهد بالملايين لقلة الخبرة ولهذا استطاعت البنوك هذه أن تخرج بأموال السودان للخارج" (88) ولكن التراي يرى أن التجديد الاسلامى والعمل الاسلامى لن ينجحا الا من خلال تحقيق هذه الغاية والتي هى - فى نظره محور كل الصراع : " ففى مرحلة الدعوة الأولى فى قرننا كانت أصول الدين الأساسية ذاتها غير مقبولة، كان المتسلطون على المجتمع ينكرون أن يسود الاسلام على الملوك والبنوك" (89) سجع الكهان هذا ليس مجرد تلاعب باللغة والحروف بل إستراتيجية التمكن بالوصول إلى السلطة / الملوك والثروة / البنوك .

قدمت الحركة الاسلامية السودانية كثيرا من المبررات وليس المسببات لقبولها المصالحة ثم المشاركة فى الحكم مع النميرى . وحين قررت المصالحة يبحث عن الكثير من العيوب فى المعارضة لكى تقنع الناس بمنطق خروجها واختيار المصالحة ، ويورد أحد مؤرخى الحركة سببين رئيسيين : " أولهما أزمة الثقة التى اعترت الاخوان قيادة وقاعدة بعد فشل محاولة يوليو . مما أدى إلى عقد مؤتمر شورى موسع فى الخارج والذي انتقد قيادة الاخوان فى الجبهة وافتقارها للحزم اللازم فى التعامل مع قيادات الجبهة ومحاولات قيادات الجبهة اضعاف الدور الاخوانى وجودا وتوجها، كما تحدث بعض الاخوان عن خيانات كما طالبوا بضمان نصيبهم من مال تسيير الجبهة

(88) محمود فوزى : نمبرى والعودة لحكم السودان . حوار فى المنفى. القاهرة، دار سفنكس 1991، ص71

(89) حسن التراي: تجديد الفكر الاسلامى : جدة، الدار السعودية، الطبعة الثانية، 1987، ص 97.

(....) أما الأمر الثانى ، فحسب اشارات التقارير الواردة للقيادة الاخوانية عن واقع العمل الاسلامى المتقلص فإن منطق الأشياء الداخلية فى التنظيم كان يستدعى اجراء هدنة مع النظام ، إذ تناقص عدد الاخوان وسط طلاب المدارس من 15٪ نسبة عام 1969 إلى 6٪ فى عام 1977⁽⁹⁰⁾ ويورد أحد مؤرخيهم حقيقة هامة عن علاقة الاخوان مع النميرى خاصة بعد تصفية الشيوعيين عام 1971 ، إذ يقول : " كما أن الاخوان كتنظيم لم يمانعوا فى الحوار مع نظام نميرى ابتداء .. إنما كان النظام هو المانع .. فحينما التقى الرئيس النميرى بالترايبى فى كسلا بعد فشل حركة يوليو 1971 ، تلخصت مطالب الحركة بالسماح لها بحرية الدعوة للإسلام وتمسكت بذلك فى مقابلة الترايبى بنميرى فى عام 1972 بوساطة من د. خليل عثمان ."⁽⁹¹⁾ كل ذلك يوضح موقف الاسلاميين من الديمقراطية والدكتاتورية كنظم سياسية للحكم ، فالديمقراطية ليست من أولويات الحركة الاسلاموية ، ثم كيف تكون الدعوة للإسلام فى ظل نظام دكتاتورى يوجه كل شىء فى الدولة والمجتمع ؟ يأبى الاسلاميون إلا الاساءة إلى حلفائهم وتقليل قيمتهم وتشويه صورتهم الوطنية ، فبعد المصالحة يكتبون عن الانصار : " صدم الاخوان بضعف معرفة بعض الانصار بأبجديات الاسلام وأميتهم الشديدة وجهل بعضهم حتى باللغة العربية مما أعاق تعليمهم وتحفيظهم لآيات من القرآن (...). كما فجع الاخوان بانعدام البعد التاريخى للحدث الاسلامى فى ثقافتهم حيث لم يميز عدد منهم المدى الزمنى الفاصل بين الرسول (ص) والسيد محمد احمد المهدي . حيث ظنه البعض الخليفة الخامس (...). كما ظهرت اشكالية ثقافة الاعتقاد بعقيدة المهدي واشكالية الايحاء إليه وتلقيه من الرسول (ص) مباشرة (...). وأخذهم بالرؤية كمصدر للتشريع من أنماط الثقافة التى لم يسمع بها الاخوان أو يجدوها فى كتب الفقه والثقافة لاسلامية الأصولية "⁽⁹²⁾ وللمفارقة استغل الاخوان " ثقافة الرؤية " سياسيا

(90) حسن مكى ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ص 76 .

(91) المصدر السابق ، ص 76 .

(92) نفس المصدر ، ص 81 .

حين أوحوا للنميرى بالصلاح والطيران في الهواء ومجالسة الملائكة، بعد أن أعلن قرانين سبتمبر . كما أن هؤلاء " الانصار " الموصوفين بالجهل هم الذين تحدث الاخوان . من قبل . عن جهادهم ضد الشيوعيين واليساريين في السودان بعد اكتوبر وعند حل الحزب الشيوعي ، وتحالفوا معهم باستمرار - كما اسلفنا - آخرها مؤتمر القوى الجديدة. كذلك يهاجمون بشبث قادة الجبهة الوطنية حين انتقد هؤلاء المصالحة حسب شروط النميرى ولم يندفعوا مثل الاخوان ويقول مؤرخهم مكى : " شهدت الأيام الأولى من المصالحة عددا من المواقف الاستعراضية من قبل السيد الصادق المهدي والشريف الهندي . أما الأول فقد أخذ يظهر تضجره مطالبا باحداث تغيير على المستوى السياسى مثل حل الاتحاد الاشتراكى والمستوى التنفيذى استحداث منصب رئيس الوزراء واقامة مؤتمر اقتصادى " (93) أما الهندي فقد حاول الاخوان تخويف القيادة الانصارية من طموحاته : " أما الشريف الهندي فقد سعى لتجريد السيد/ الصادق من شرعيته وتبعية الانصار له . حتى يصبح الشريف الهندي سيدا للموقف وزعيما للمعارضة بلا منافس " (94) وفي موقع آخر : " وخشى الاخوان أن يقع الانصار في أسر الشريف الهندي خصوصا وقد أصبحوا قوة عسكرية ضاربة وخشى الاخوان إن لم تجد هذه القوة الشخص المؤمن الذى يخاف الله فيهم ويستخدمهم في سبيل نصرته الاسلام واقامة الشريعة أن يتحولوا إلى قوة تدميرية هائلة " . (95) ويبدو أن الهندي كان يجد الانصار كثيرا سواء صدقا أم بلاغة فقط بما أثار حفيظة الاخوان : " رفع الشريف الهندي رؤوس الانصار وملأهم زهوا بما اصفاه عليهم من صفات الجمع بين الهجرة والنصرة وزادوا على الصحابة الكرام بانهم تركوا زوجاتهم مضيفين بعدا جديدا للهجرة والنصرة " (96) وكالعادة هيا الاخوان المسرح جيدا لعودتهم وحاولوا الاستفادة دون تردد أو تحفظ من المصالحة بهدف محدد هو

(93) المصدر السابق ، ص 76

(94) نفس المصدر ، ص 76

(95) نفس المصدر ، ص 81.

(96) المصدر السابق.

أن تقودهم إلى الانفراد بالسلطة وإبعاد النيميرى بعد أن أسماه الترابى مجدد هذه المائة وبإيعونه على المكره والمنشط⁽⁹⁷⁾.

دار خلاف بين الاسلامويين حول صحة المشاركة فى السلطة ضمن نظام النيميرى ، وانتصر الخط العملى - الحركى أو الانتهازى لأن الحركة حسمت خيارها وستتأثر القرارات أو بالأصح قد تتم برمجتها حسب ذهنية وآليات الحركة وستكون النتائج شبه معلومة مسبقا . وأجد دون مبالغة النموذج المثالى Ideal Type لتوضيح معنى الذرائعية أو البراجماتية Pragmatism فى ممارسات الحركة الاسلاموية السودانية . فالتعريف المبسط والأكثر تفسيراً يحدد المفهوم بقوله: " الحق عند البرجماتزم هو ما ينفع أو يصلح لشيء بتلو، ليس هو موجودا مستقلا فى هذا الكون وإنما هو نظرية أو رأى يصلح وينفع ، الحق يؤدي عملا مطلوبا منه ، يقود إلى نتائج معينة (...) فإذا كانت الفكرة تسير بنا إلى شيء أو تؤدي بنا إلى النتيجة المرجوة فهي حق ، والحق هي ، وإما إذا لم تكن الفكرة تؤدي إلى نتيجة ما فليست حقا، وبعبارة أخرى ليس مقياس الحق انطباقه على الحقيقة بل النفع أو الغاية التى تقود إليها الفكرة (...) فإذا كانت الفكرة تقودنا إلى النفع وإلى النتيجة المرغوبة فهي حق، وإن لم تفعل فهي باطلة." ⁽⁹⁸⁾ فالحق أو الصحة عند الذرائعيين تقاس بالنجاح أو الفائدة وهذا ما نجد عند الاسلامويين عند تقييمهم لعملهم السياسى أو ممارساتهم ، لذلك يلتقى تفسيرهم الفقهى للمصلحة مع هذا الاتجاه. فقد تم تقييم الموقف من مصلحة النيميرى حسب النتيجة ، ويفتخرون قائلين : " اجتهد الاخوان فى استثمار المناخ العام للمصلحة. بينما اضاع السيد/ الصادق وقتا ثميناً بتردده وموازاته ثم خروجه من السودان فى ديسمبر 1977 مما قلل حركة الدفعة التى بدأت بها المصلحة " ⁽⁹⁹⁾ أما الترابى فلا يكتفى بإبراز النجاح بل يعطيه بعدا دينيا إذ

(97) منصور خالد، مصدر سابق، ص 110، من احسن المصادر فى علاقة الاخوان

بالنيميرى

(98) يعقوب فام : البراجماتزم أو مذهب الذرائع. بيروت ، دار الحداثة ، الطبعة الثانية

1985، ص 5 - 266.

(99) حسن مكى، المصدر السابق، ص 76.

يقارن موقفهم بيوسف وفرعون ويعطى قياساً أيديولوجياً في حقيقته إذ يوظف التاريخ للتبرير: "وقديماً شارك يوسف عليه السلام في إدارة الشؤون العامة لتحقيق مصلحة في رعاية تموين العباد لا تتحقق بالبقاء في السجن، بينما كان قد أثر السجن على الفتنة المحتومة . فالليب من عرف متى تكون مشاركته فتنة عليه بغير جدوى لحركة تغيير المجتمع نحو الاسلام فيعتزل، وكيف تكون اصلاحاً للمجتمع وتثبيتاً لنفسه فيقبل." (100) ثم يضيف: "أما الثمرات المقدرة في المصالحة فقد جاءت بأكثر مما كان مرجواً. لاسيما إذا نسب كسب الحركة من اغتنام الحرية والمشاركة إلى كسب سائر المصالحين الذين تجمدوا وتبلدوا لأنهم لا يحسنون العمل في ظروف السرية والحرية المحدودة أو لأنهم طلبوا المصالحة لقسمة في السطة ثم لم يرضوا بما جاء به النظام البخيل بحكر سلطته ولم يصبروا ويعدوا للأجلة!" (101)

يحتاج موقف الاسلاميين من المشاركة في الحكم غير الاسلامي كاملاً إلى توقف لأنه يفصح عن إزدواجية في التقييم وقدره وبراعة في تبرير الممارسات الخاطئة ويؤكد مثال الذرائعية بامتياز . كذلك يكشف لامبدئية الحركة تجاه قضيتين هامتين إسلامية الدولة والديمقراطية . فحين تمت المصالحة لم يعلن نظام النميري قوانين سبتمبر 1983 التي الصق بها اسم الشريعة الإسلامية بل اكتفى بلجنة لمراجعة القوانين كان من اعضائها الترابي النائب العام وتوصلت " إلى أن مائتين وخمسين قانوناً من قوانين السودان التي بلغ عددها آنذاك مائتين وستة وثمانين لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية وأن الثمانية والثلاثين قانوناً المتعارضة مع الشريعة ينحصر تعارضها في بعض المواد لا في جوهر القانون ، ومن أجل هذا أحسن الظن بالنائب العام الدكتور الترابي عندما سارع بطبع تلك القوانين لاتنا حسبناه قد تثبت من اسلاميتها وعدم تعارضها مع واقعنا وتراثنا وحضارتنا وأصالتنا .. فما الذي حدث بين عام 1978 ... عندما تمت تلك المراجعة وعام 1983 .. عندما أصبحت كل هذه القوانين رجساً من عمل الشيطان يستدفعه الصحويون بالفاتحة

(100) حسن الترابي ، مصدر سابق ص 197 .

(101) المصدر السابق، ص 199 .

والمعزوتين ؟؟ " (102) أما بالنسبة للديمقراطية فقد كانت الحركة - حسب زعيمها - مخرجة فى " أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد . فالتلبس بمثل هذه العلاقة يؤذى سمعة الدعوة والجماعة ويتيح لأعدائها قرصة وحجة للنيل منها . لاسيما أن الناس يحاسبونها بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزابا أخرى لا تبالى أو يبالى أتباعها بما يكسبون الا عصبية ولاء وانتهاز فرص فى السلطة ولاسيما أن الضرورة الاستراتيجية التى ألجأت الحركة لأن تتغاضى على كره منها عن دكتاتورية النظام وفساده ما كانت مما يمكن التصريح به دراما للحجة المعارضة". (103)

يستعمل الاسلاميون حيلة فى حوارهم يظنون أنها تنفى التهمة أو الخطأ، فكان الانصاح وعرض نقاط النقد بواسطة الحركة نفسها ينزع عن التهمة صوابها أو يكون ذلك العرض للسلبيات شكلا غير مباشر للنقد الذاتى أو سحب للبساط من تحت أقدام المخالفين ، دون أن تقدم تفسيراً أو تعليلاً منطقياً لموضوعات النقد والادانة . فقد أنكرت الحركة باد المصالحة اسمها وصلتها بالتنظيم العالمى واندمجت فى تنظيم " الاتحاد الاشتراكى" وهى التى تتحدث كثيرا عن أهمية الرمز والشعار المبدئى. وهنا تظهر البراجماتية والانتهازية بوضوح حين يقول زعيم الحركة : " وذلك أن العلاقة بالنظام أسست على شروط مهما اقتضت كبت اسم الجماعة ووجهها المباشر تطلق لها فرص التعبير والعمل بصور كثيرة كيفتها هى لتناسب الوضع السياسى وتحقق أهداف استراتيجيتها فى المجتمع" (104) وتستعمل الحركة الحيلة الثانية وهى اعطاء مسميات جذابه خادعة لمضامين وأشياء غير طيبة، وإطلاق أوصاف ومصطلحات تحرف الواقع لتعكسه فى الوعى بطريقة تختلف عن حقيقته ، والترايبى القانونى ماهر فى صك تلك المصطلحات والتسميات . واذ يقول أن الحركة وظفت المصالحة لتتحول إلى تيار شعبى واسع ومنظمة حركية شاملة " وإلى فكر متوجه نحو الايجابية التطبيقية لا إلى السلبية النظرية " (105) وهكذا تكتسب المصالحة وصفا جيدا وسندا فى

(102) منصور خالد ، مصدر سابق، ص 36.

(103) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص 198.

(104) المصدر السابق ، ص 198.

اللغة والفكر يقلل من بشاعة التعاون مع الدكتاتورية النميرية . ومفهوم "الإيجابية" مقابل "السلبية" ، والتطبيقية مقابل النظرية يوحى بكثير من القدرة على الفعل والانجاز وتحقيق نتائج ملموسة الفائدة مقابل السلبية المرتبطة بالتردد والعزلة والعجز ، كذلك التنظير أو النظرية تربط خطأ أو بتعمد بالبعد عن الواقع والحياة أو حتى باحلام اليقظة مقابل التطبيق والذي يحمد حتى لو أخطأ لأن الانسان يتعلم من أخطائه وتجاربه . والآن لا تناقش المبدأ ولكن المهم النتيجة بغض النظر عن كيفية الوصول لها .

فى إطار هذا الفهم تؤكد الحركة أنها لم تفقد شيئاً بل استفادت من "نظام الحريات النسبى الذى كفلته المصالحة " ، وبالفعل استطاعت الحركة الانتشار كميًا ، وتسربت وأنشأت عدداً من الكيانات التنظيمية لكى تعمل بواسطتها دون أن تعلن انتماءها ، ويورد مؤرخ الحركة هذا التطور باعتزاز : "أدى تحرك الحركة إلى إزدهار واضح فى جسم الحركة وظهرت ثمار ذلك فى بروز عدد من واجهات (١) العمل الإسلامى مثل "منظمة الدعوة الإسلامية" "جمعية الفكر والثقافة الإسلامية" "جمعية الإصلاح والمواطنة" "الوكالة الإسلامية الأفريقية للاغاثة" "جمعية رائدات النهضة" ... الخ " (١٠٦)

ويضيف لذلك، التحكم فى مسار مؤسسات المال الإسلامى فى بنوك وشركات ، وغو وغو الحركة وسط الطلاب مما مكنتها من السيطرة حتى على اتحاد جامعة القاهرة الفرع ابتداءً من عام 1981 . التى يصفها : "وقد ظلت هذه الجامعة بؤرة لليساريين منذ افتتاحها فى منتصف الخمسينات مما عنى أن هناك تحولاً حقيقياً فى قطاع الطلاب فى اتجاه الإسلام . ويضيف لكسب الحركة: "ضعافهم لتيار العلمانيين فى النظام (منصور خالد، بدر الدين سليمان ، جمال محمد أحمد .) الخ .. " (١٠٧) أما أكبر الانجازات فقد كانت - حسب تقديرهم - فى المجال الخارجى حين اعتبروا عام 1982 عام أمانة

(105) نفس المصدر.

(106) حسن مكى ، مصدر سابق ، 93.

(107) نفس المصدر، ص 97.

أصدره في سبتمبر 1980 : " أنه باق في تنظيم الإخوان المسلمين الجديد .. الذي سيواصل السير في الخط الذي يتفق مع منهج الحركة الإسلامية وتاريخها " وركز على عدة أسباب لانفصاله عن الترابي وجماعته منها : ، عدم رضائه عن الفتاوى والاتجاهات التنظيمية التي يقودها الترابي ، وعدم اقتناعه بمسوغات المصالحة، وأكد إيمانه بوحدة الحركة الإسلامية وتمسكه بصيغة الموالاتة للتنظيم الدولي الإخواني واستنكاره لإعلان الترابي في مقابلة مع صحيفة أجنبية حل تنظيم الإخوان المسلمين ، وأخيراً إشارته لاسلوب التربية والتنظيم الدقيق في العمل السياسي⁽¹¹¹⁾ وخرج عدد من الرواد القدامى والشباب ولكن كان جناح الترابي هو الذي يعبر عن فئات اجتماعية جديدة ذات توجهات بورجوازية صغيرة مأسلمة كانت طروحات الترابي تقنعها أو تساعد على التكيف، وسوء الظربة أي القدرة على تعايش الداخل والخارج النفسى المختلفين أو أن يقولوا مالا يفعلون دون تأنيب ضمير وأن يمتلكوا الدنيا ومباهجها وماديتها وعينهم على الجنات والنعيم والخور والولدان ، وأن يكونوا الجاهل الذي رضى جهله عنه ورضى عن جهله ومع ذلك تظهرهم الحركة بأنهم صفوة المثقفين والقوى الحديثة رغم أنهم طلقوا الثقافة منذ أن غادروا مقاعد الدراسة . يضاف لهؤلاء بورجوازية طفيلية شعارها تحقيق أقصى الثراء بأقل المجهودات وتقديس المال باعتباره زينة الحياة الدنيا الوحيدة . وكل هذه الفئات تستسهل الحياة سواء في التعليم والثقافة أو في التجارة والمال. لذلك كانت حركة الترابي هي حركة الوقت - حسب التعبير الصوفي معكوساً - فقد كان الانفتاح الذي اعقب مبادرة السادات والمناخ الاقليمي والدولي في صالح مثل هذه الحركات وأفكارها التي تتكلم كثيراً ولا تفعل شيئاً يضر بالغرب والاستعمار الجديد حقيقة . كذلك كانت الظروف الداخلية تحتاج لفكر فراغ ليملأ الفراغ بعد قمع كل الحركات والاتجاهات الجادة الأخرى . لذلك انتصر اسلام الترابي الذي هو امتداد لاسلام معاوية ويزيد على اسلام علي والحسين المحتمل . حاولت

(111) المصدر السابق، ص 90 - 91.

حركة الترابى - كالعادة - تقييم موقف " الاخوان المسلمون " بقيادة الصادق عبد الله والحبر نور الدائم من خلال التفسير التأمري الذى يقلل من قيمة الموقف المتميز ويسىء إليه ، يقول مكى : " نظرت القيادة إلى التنظيم الجديد كمحاولة من التنظيم الدولى للضغط على تنظيم السودان لارتضاء صيغة مبايعة التنظيم الاخوانى المصرى والعمل من خلال اطره " (112)

أستمر جناح الترابى فى التعاون مع النميرى وفى الانتشار فى أجهزة الحكم وبفخر بهذا التوسع الكمى ولكن يخجل من المواقف ذات الطابع الفكرى والمبدئى . وكمثال لهذه التصرفات الساذجة فى هذه العلاقة الشاذة بين النظام والحركة يكتب مؤرخهم : " حرصت قيادة الجماعة أن تتجنب الظهور فى مناسبات النظام خشية أن تضفى عليه شرعية إسلامية لم يتلمس طريقه إليها بعد .. ودرج الترابى على الاستجابة لدعوات المشاركة فى مؤتمر اتحاد الطلاب المسلمين فى أمريكا وغيرها والتي تتوافق مع احتفالات ذكرى مايو. " (113) من ناحية أخرى لمجد الفخر بأن الحركة حققت كسبا يبرر المصالحة مع النميرى ، على سبيل المثال لا الحصر وحسب أدبيات الحركة . لمجد الحديث عن مجلس الشعب القومى عام 1981 والذى أبرز عددا من الاخوان : على عثمان ، عبد الجليل الكارورى ، يس عمر الامام ، حافظ الشيخ، عبد الله حميده، كما أصبح احمد عبد الرحمن وزيرا للشؤون الداخلية والرعاية الاجتماعية، ويس عمر الامام عين رئيسا لمجلس إدارة وتحرير جريدة (الأيام) أما الترابى فقد عين مسؤولا عن الفكر والمنهجية فى الاتحاد الاشتراكى بالاضافة إلى نائب عام. ويظهر فخرهم وفرحهم خلال تقييم تلك الفترة قائلين: "أدنى هذا الصعود الاسلامى إلى جفوة وخصام من قبل رجال وقادة الأحزاب الذين شعروا بأن الحركة كسبت من وراء ظهورهم وتركتهم فى العراء حيارى مابين موالاة المعارضة وما تجلبه معها من سجن وقهر أو الاستدارة لحركة السياسة والانسحاب من مسرح الأحداث. " (114)

(112) المصدر السابق، ص 91.

(113) نفس المصدر، ص 93.

(114) المصدر السابق، ص 94.

كان تطبيق قوانين سبتمبر 1983 فرصة لتبرير كل إنتهازية الحركة التي أصبحت تردد أنها أجبرت النميري على تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية وهذا هو الهدف الاستراتيجي للحركة كما تعلن باستمرار، وليس هناك أروع لحركة سياسية من أن تحقق استراتيجيتها بمجهود قليل وتضحيات غير جسيمة وفي وقت قياسي، وهذا ما عجزت عنه كل الحركات المماثلة وبالتالي يشير اعجابها بالتجربة الإسلامية السودانية وتجعل منها قدوة ونموذجا. وكانت مسرحية تطبيق الشريعة عملا متعدد المنافع للإسلاميين فقد أصبحت في يدهم سلطة دينية مدججة بقوانين قمعية جائرة بالإضافة لشارع إسلامي تم تحريكه لحماية " الشريعة " وظهرت " جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " كجناح مدني يتغلغل في كل مساحات المجتمع المدني ويرهب أي معارضة أو نقد مسنودا بكل تراث محاكم التفتيش وعقد العصا في مجتمع متغير تتبدل فيه بعض القيم والاخلاقيات الموروثة. الأهم في ذلك امكانية التبرير بأثر رجعي لتعاونهم مع النميري، كما حدث بعد ذلك في تلاعب ماهر باللغة والمواقف بأنهم بايعوا شرع الله ولم يبايعوا النميري . ويقول الترابي عن التجربة : " وقد جاء تطبيق الشريعة الإسلامية بركة ضخمة غير محتسبة وجاءت التعيّنات الإسلامية احتفالا بها دفعا لأهم الاستراتيجية ، الا وهو البناء الشعبي للجماعة وهكذا أحيل أمر الشريعة من قانون مسنون إلى وعي وتوجه إسلامي شعبي بقي ذخرا وقوة للحركة في العاقبة. " (115)

لا أريد مناقشة إسلامية قوانين سبتمبر 1983 أو عدمها فقد دفع الاستاذ محمود محمد طه حياته ثمنا للدفاع عن الإسلام من تلويث قوانين الترابي والنميري لقدسية الدين وبالإضافة لكتابات الجمهوريين هناك كتابات منصور خالد وطه ابراهيم وحوارات القانونيين بعد انتفاضة ابريل 1985⁽¹¹⁶⁾. والأهم من ذلك موقف " الجبهة الإسلامية القومية " نفسها من هذه القوانين ، فقد انتقدت هذه القوانين ووافقت على تجميدها من داخل

(115) حسن الترابي، مصدر سابق، ص 199 - 200.

الجمعية وشاركت في البحث عن قوانين بديلة واستدعت متخصصين في القوانين الدينية لمراجعتها وتقييمها. وهكذا تراجع السياسة شرع الله حين تقتضى المصلحة الحزبية للاسلاميين ذلك. وهذا للمفارقة نجاحهم الحقيقي وهو جر الحركة السياسية السودانية منذ الاستقلال للانغماس في القضية - الشيع وهو الدستور الاسلامي الذي لايملك الاسلاميون أى تصور عنه . وكان الآخرون يبحثون ويجادلون حول الاسلام والشرعية بجدية ومن خلفهم يعمل الاسلاميون في السياسة حتى وصلوا السلطة رغم أنهم أقلية . لذلك يكفى ماضيعنا من نقاش انصرافى حول القوانين الاسلامية أو الشرعية ، ولنتوجه مباشرة لفضح من الذى يريد أن يطبق هذه القوانين وهل المراد تنزيل شرع الله على المجتمع السودانى أم يكتفى المخطط بالسيطرة على الملوك والبنوك - كما قال الترابى - ويضعوا الشعب السودانى النبل تحت أحذية العسكر ويحكموه بالطوارئ، وحظر التجول وبيوت الاشباح والفصل التعسفى . الصراع ليس بين الاسلام والاحاد ولكن بين حلف الطفيليين من تجار الجبهة والمتطلعين من العسكر الفاشلين مهنيا وسياسيا ، والانتهازيين من المثقفين وصبية صغار تم مصادرة المستقبل من قلوبهم وعقولهم وتنظيم سياسى يبطن الارهاب بالدين ، وبين بقية السودان من جهة أخرى . إذ أعلن الاسلاميون بعد تمكنهم من السلطة تحت عباءة دكتاتورية الحرب الأهلية ضد كل الشعب السودانى ، وينطبق تقسيمهم المجتمع إلى جاهلية واسلام على الوضع الحالى فى السودان ولكن التقسيم مقلوب إذ نجد جاهليتهم بكل فاشيتها فى مقابل اسلام ووطنية بقية السودانيين .

ليس الحديث المتقدم مجرد إنفعال وخطابه ولكن محاولة للوصول إلى لغة ما تعبر عن واقع هو أسوأ وأقسى من كل ذلك بكثير فقد أصبح وجود الوطن أصلا مهددا بسبب العيشية التى يدير بها الاسلاميون الأمور. ولكن الأهم من ذلك كيف نتعلم من التاريخ ؟ كيف وصلوا إلى غايتهم مؤقتا ؟ انتهى تاريخ الحركة الذى تتبعناه بوصولهم إلى التمكن من السلطة الدكتاتورية من خلال استغلال الديمقراطية . كذلك استمروا فى السلطة بتميرير أكليشييه مستهلك يسمونه " الأخلاق السودانية " والتى هى ضد

العنف والكذب والغدر، استفادوا حقيقة من السذاجة والعفوية السودانية لأنهم كانوا الأكثر تنظيماً وخبثاً. وهذه ليست إدانة أخلاقية لأنهم يستبعدون الأخلاق عن السياسة ويكتفون بالنتيجة أو عاقبة الأمر - كما يقولون . لذلك يصبح النقاش مع الاسلامويين حول اساليبهم فى الوصول غير مجد لاننا نتعامل مع بنية عقلية مغلقة متسقة مع منطقها ورؤيتها للأشياء، فهي تسعى - كما أسلفنا - إلى تحقيق هدف إلهى ومقدس لذلك الوسائل لا تهم طالما تساعد فى تحقيق تلك الغاية التى تباركها السماء وقد يعارضها بعض البشر . لذلك سرد الوقائع التاريخية وتحليلها يهدف إلى التعلم والتدبر والعبرة لدى القوى التى تقف ضد مشروع الاسلامويين الظلامى المغامر، إذ يجب أن تكون الصحوة الحقيقية للوطنيين السودانين هى تجربة تمكن "الجهة الإسلامية القومية" من السلطة بعد انقلاب 30 يونيو 1989 وكيف أذلت الشعب السودانى . هذا موضوع منفصل فى تفاصيله ولكن من صلب فهم ممارسة وفكر الاسلامويين ، إذ عشنا فى الواقع النموذج الاسلاموى كما يفهمه هؤلاء.

لم يكن من الممكن أن تصل أى جماعة سياسية للسلطة بهذه السهولة ورغم أنها غير مؤهلة لاستلام السلطة أو تثبيتها إلا فى السودان وفى تلك الظروف التى اعقبت الانتفاضات والديمقراطية الثالثة فقد تيقن السودانيون تماماً استحالة أن يغامر عسكري آخر بمحاولة الاستيلاء على السلطة، كما أن السودانيين من غير الاسلامويين مخلصون فعلاً وصادقون فى ديمقراطيتهم ، ومن هنا تسرب الاسلامويون . فقد كان من الممكن والمفروض عزل الاخوان المسلمين بعد انتفاضة ابريل 1985 لأنهم كانوا محرك النظام الذى انتفض ضده الشعب السودانى ولا يكفى أن النميرى إنقلب عليهم واعتقلهم قبل أقل من شهر من الانتفاضة وبداية مارس 1985. إذ لم يكن الخلاف حول الديمقراطية ولكن حول الاستفراد بالسلطة بعد أن اقتنع كل طرف أن دور الآخر قد انتهى، وكان النميرى الأسرع وقلب الطاولة على حلفائه المقامرين

(116) على وجه الخصوص : طه ابراهيم (جبروع) هذا أو الطوفان ومنصور خالد:

«الفجر الكاذب».

أما الشعب السوداني فكان أسرع وأكثر حسماً من الاثنين فاستقط مايو بنميريه وترابيها . ولكن الاخوان المسلمين أو دم الغول⁽¹¹⁷⁾ فقد حركوا "الواجهات" بفعالية ، إذ يظهر مجلس انتقالي أعلى يكون على رأسه عبد الرحمن سوار الذهب - من جيل الرواد من الاخوان في الجيش ورئيس مجلس وزراء من نقابة الأطباء التي حاول الاسلاميون إفشال إضرابها ضد نظام النميري . ونتوقف عند هذه النقطة كمثال للمقدرة على اختراق النقابات وتغيير الأقنعة حسب الظروف إذ كيف أصبح المعارضون للاضراب قادة في الانتفاضة . فالحركة تؤرخ لهذه الفترة بتصور مختلف ينطلق من التمسك بالنميري بعد أن طبق قوانين سبتمبر، نقرأ لمؤرخ الحركة: "وفي نوفمبر 1983 سافر الرئيس نميري مستصحبا معه د. حسن الترابي في رحلة عمل لأمريكا وقد عنت مصاحبة الترابي للنميري في رحلته لأمريكا أنه ليس من الوارد تقديم أي تنازلات في موضوع تطبيق الشريعة مما جعل الإدارة الأمريكية تتحاشى فتح ملف الشريعة وإن اجتهدت في تقويض المشروع بوسائلها الأخرى المتعددة ... وما أن عاد الوفد من رحلة أمريكا حتى توالى جهود مراكز التكليف العلماني لاجهاض مشروع تطبيق الشريعة"⁽¹¹⁸⁾ ويعطى مثالا لذلك اضراب القضاة وخروج السيد محمد ابراهيم دريج حاكم دارفور في فبراير 1984 ثم اضراب الأطباء الذي يقول عنه " ومع أن قيادة النقابة كانت اسلامية وجاءت لمواقعها عبر سواعد الاسلاميين : د. الجزولى دفع الله ، د. حسين أبو صالح ، د. مجذوب الخليفة ، إلا أن الاضراب كان قرارا اتخذته القواعد واعتبرت القيادة أنها لا تملك إلا التنفيذ .. حاولت القيادة الاسلامية حث الرئيس نميري على الاستجابة لمطالب الأطباء ولكنه عاند ذلك بصلابة ، مما دفع القيادة الاسلامية للموازنة الصعبة بين ترك الأمور تسير مسارها العادي مما قد يقود إلى تقويض مشروع تطبيق الشريعة أو مجابهة

(117) الاسطورة السودانية التي تحكى عن غول يقتل وفي كل مرة تطير نقطة من دمه ونمو منها غول جديد وهكذا يتجدد القول لان التخلص منه لم يكن كافياً.

(118) حسن مكى ، الحركة الاسلامية في السودان ، مصدر سابق ، ص 100 - 110 .

الموالاة والعصبية النقاوية بداعى الالتزام الاسلامى " (119) وغلبت الحركة مصلحة تحالفها مع غبرى على احترام العمل النقابى واضعاف حكم الفرد، وكان موقفها تحت مبرر المصلحة العامة بضرورة تدخل التنظيم ملزماً قواعد الأطباء الاسلاميين بعدم الاستجابة لكل إملات الاضراب على الأخص الخدمة التطوعية فى أقسام الطوارئ والحوادث " وكانت النتيجة: " ثم دفعت الحركة الاسلامية ثمن ذلك غالباً حينما والى الأطباء عزل العناصر الاسلامية من قيادة النقابة " (120) رغم كل هذه المواقف المتخاذلة استطاع الاسلاميون تصعيد بعض واجهاتهم إلى الحكومة الانتقالية التى يفترض فيها أن تزيل آثار مايو .

نجحت الحركة الاسلامية بعد أن فلتت من عقاب الشعب السودانى بسبب التردد أو ما يسمى باخلاق السودانين ، فى فرض سياسات تخدم برنامجها مستقبلاً . فهى تكرر التاريخ والآخرين لا يتعلمون ، فكما شككت فى جهة الهيئات بعد ثورة اكتوبر 1964 واخافت الاحزاب التقليدية بالشيوعية ورفضت محاكمة مبرى انقلاب 17 نوفمبر 1958 تحت الشعار الشهير : " عفا الله عما سلف " . وفى انتفاضة ابريل كررت نفس الشئ بمهاجمة التجمع الوطنى الديمقراطى وربط اسمه دائماً بالعلمانية والتمرد والشيوعية ، وبالفعل تمكنت من تعطيل دور "الحزب الاتحادى الديمقراطى" فى تنشيط التجمع لآكمال أهداف الانتفاضة وبالذات تصفية آثار مايو . وأدخلتنا فى متاهات تحديد من هم السدنة . والأهم من ذلك كله عدم اتخاذ قرار بخصوص الغاء قوانين سبتمبر سيئة السمعة وأهدر وقتاً ثميناً فى المطالبة بنميرى وتدبيج المذكرات القانونية بدلاً من توجيه الجهود نحو تلك القوانين المهينة والقمعية . أما انتصار الحركة الأكبر فكان فى وضع قانون انتخابات يضمن عودتها للحياة السياسية ومن خلال الديمقراطية والشعب الذى شاركوا فى إذلاله وافقاره طوال السنوات الثمانية التى اعقبت المصالحة . وكان "الاخوان المسلمون" هم الوحيدون الذين يعرفون ماذا يريدون

(119) المصدر السابق ، ص 101 .

(120) نفس المصدر .

من الانتخابات والجمعية التأسيسية والديمقراطية . فقد استطاعوا ادارة الانتخابات بالطريقة الأمريكية مالا واعلاما وتنظيما ، وفازوا بأغلب دوائر الخريجين من خلال حيلة توزيع الدوائر اقليميا وليس قوميا وبالتالي فاز بعض مرشحهم بأقل من مائتى صوت وفشل بعض من نال أكثر من خمسة آلاف صوتا في مناطق اخرى. كما أن انقسامات الاتحاديين تسببت فى خسارة عدد من الدوائر فى العاصمة المثلثة لصالح الاخوان المسلمين. ومن هنا روج الاسلاميون لاسطورة أنهم يمثلون المثقفين والمناطق الحضرية والقوة الثالثة ، واستطاعت بهذه الادعاءات التى تداولتها فى أجهزة اعلامها القوية والاختطبوطية والتى بلغت فى مجال الصحافة فقط - امتلاك ست صحف ، أن تبيع هذه الفكرة داخل الساحة السياسية. ولاحظ أن السيد الصادق المهدي تأثر فى تعامله مع الجبهة بهذه الفرية ونكنت الجبهة من تعطيل السيد الصادق المتردد أصلا فى اتخاذ أى قرار حاسم مستغلة فى ذلك اسلامية الخطاب الصادقى أى نهج الصعوبة وتقاطعاته مع الخطاب الاسلاموى بالذات فى تناول مشكلة الجنوب والتعددية والعلمانية ، يضاف إلى ذلك بحث السيد الصادق المستمر عن الاجماع فى اتخاذ القرارات مما منح الجبهة القومية " فيتو " وظفته جيدا حتى شاركت فى السلطة . مع أنه فى الديمقراطية البرلمانية يمكن أن يكون القرار شرعيا وملزما حتى ولو فاز بصوت واحد فقط .

كان واضحا من نقاشات الجبهة القومية حول المشاركة فى الحكم عام 1988 أن هناك تيارا قويا يفضل الاستفراد بالحكم وليس بالضرورة عن طريق الشعب والديمقراطية فتلك مرحلة قد اكتملت ، كذلك اعتبرت دخولها فى الحكم قمرنا لممارسة ولتجنب الأخطاء . دخلت الجبهة القومية الحكومة بنفس العقلية والأهداف وبالذات تقوية الجماعة ، يقول زعيم الحركة : " لكن الهم الأهم فى المشاركة كان بناء الحركة والحذر المحذور فى الاجتهاد بشواغل الحكومة واهمال الجماعة أو تعويل القادة على دورهم فى السلطة واتكال القاعدة على وسيلة السلطان فى بسط دعوة الاسلام وتحقيق مقاصده . هكذا

جعل بناء الحركة أولوية مقررة كما كان القرار في المصالحة الأولى.⁽¹²¹⁾ ويتحدث عن السلطة بلذة وشيق : " وقد تذوقت الحركة إذ وليت السلطة بوجه جزئى بعض ماينتظرها إذا تمكنت بأتم من ذلك ".⁽¹²²⁾ وكانت تتوق دوماً إلى "التمكن التام" ولكن نتيجة الديمقراطية التي رضيت الحركة بحكمها - مؤقتاً - كانت عقبة حقيقية .. ويقول الترابى : " ومازالت تجربة السلطة الجزئية تطرح للجماعة كل حين وجهاً جديداً من الابتلاء وتثير لها قضية إجتهااد أو جهاد فى وحدتها أو خطتها أو حركتها هى وفى سياستها للأمر العام ".⁽¹²³⁾ ورغم كل التنازلات فقد طفت الاختلافات والتناقضات وتم إبعاد الجبهة التي خلقت من خروجها بطولة على أساس تبرير ذلك بأصرارها على البرنامج الإسلامى، وأرجعت ذلك إلى الضغوط الخارجية وتقارن إبعادها باتقلاب غيرى على الآخرين المسلمين . وأخيراً يقول الترابى بوضوح لا يشوبه أى لبس: " وكانت عبرة بالغة فى شأن الديمقراطية والإسلام والعامل الخارجى . فقد بدأ أن الديمقراطية لا تتجه لأن تتخضع عن الإسلام بدفع التعبير النيابى عن ارادة الجماهير المؤمنة حتى تعاجلها ضغوط الاجهاض والتشويه من تلقاء أذعبياتها انفسهم الكائدين للإسلام من الخارج ثم الداخل ".⁽¹²⁴⁾

لا يفهم الإسلامويون الديمقراطية على أنها اختيارات وتعدد واختلاف ، وبالتالي يمكن الا يطبق مشروعهم حتى ولو رفعت الأحزاب التقليدية شعارات تقارب برنامج الإسلامويين . لذلك فالديمقراطية فى نظرهم لا تحترم فى حد ذاتها كوسيلة وأسلوب للحكم بل تقيم حسب تقاربها لنظرتهم للإسلام والتي تعتبر نفسها الإسلام الصحيح، وإذا لم تحقق الديمقراطية هذا الهدف فهى مجرد عبث أو حتى مؤامرة أو مكيدة غربية أو علمانية . ومن هنا عمل نواب "الجبهة الإسلامية القومية" على تعطيل الجمعية التأسيسية

(121) حسن الترابى، مصدر سابق، ص 201.

(122) نفس المصدر، ص 203.

(123) نفس المصدر.

(124) نفس المصدر، ص 203.

لأثبات فشل وعجز النظام الديمقراطي عن حل مشكلات الوطن . فتعمدوا استغلال لوائح الجمعية والمناورات وأخيرا الهجوم المباشر على الديمقراطية وتهيئة الجو السياسى للقضاء على الديمقراطية . فقد انطلقت صحافتها المتمرسه فى المهاترة والتهبيج فى تعبئة الرأى العام ضد الديمقراطية أو على الأقل تحييده . بدأ الهجوم على الديمقراطية ثم الدعوة للجهاد وكل هذا باسم الشعب بدعوى أن الديمقراطية لم تعد تمثله ثم أنه مطالب بتنفيذ تطلعاته والمقصود هنا الشريعة الاسلامية - عن طريق الجهاد وليس البرلمان . يقول الترابى فى "الرايه " صحيفة الجبهة القومية بتاريخ 1989/4/29 : "قيادة البلاد اليوم أصبحت وراثية وديمقراطيتها أصبحت شكلا زائفا وانتفت المساواة حيث قامت بالمجتمع طبقات السادة والعبيد . " وفى نفس الصحيفة يواصل هجومه فى عدد يوم 1989/4/30 وبالذات ضد السيد محمد عثمان الميرغنى بعد اتفاقية نوفمبر 88 مع الحركة الشعبية : " فقد ركع واستسلم زعيم دينى فى أرض الكفر لمتنرد كافر .. واليوم القضية ردة تخرج من الدين جملة واحدة .. لسنا فى بلد نرمم فيه الديمقراطية ، ولكننا فى بلد انهارت فيه نظم الحكم وأصبح لافرق بين حكم عسكري وحكم بسموته ديمقراطيا . " وهكذا ببساطة تتحول قضية سياسية إلى أخرى دينية وتستعمل فيها لغة الكفر والردة الخارجة عن القاموس السياسى . وهنا خطورة الاخوان يتفزون فوق حاجز الدين والسياسة حسب الظرف والموقف . لذلك ينتقل الترابى إلى خطاب آخر وبلغة تختزن لمثل هذه المواقف ، بعيدة عن الكياسة والمرونة والاعتدال الذى توصف به الحركة خطأ ، يقول الترابى فى نفس العدد من الصحيفة مخاطبا أنصار الجبهة القومية : " أبدأوا بالجهاد اليوم فى أنفسكم ، وغدا وأن غدا لناظره قريب يكتب عليكم الجهاد الغليظ .. وقيم الاسلام لا تثبت إلا بالجهاد والاستشهاد ، والدين لا يقام بمجاهدة أهل الباطل بالحسنى " (125).

(125) اعتمدت فى هذه الاستشهادات على رصد وتوثيق دقيق للدكتور مختار عجمية فى ورقة بعنوان: «الديمقراطية مأزق الحركة الإسلامية فى السودان» يونيو 1990 (على الألة الكاتبة).

كثيراً ما أقارن بين هذا الوضع ورد فعل القوى السياسية في السودان وبين ما حدث في الجزائر وتونس حين حاولت الحركة الإسلامية هناك تقليد تجربة السودان . فقد كان رد القمع حاسماً وسريعاً وأنقذ البلاد من كارثة حكم شبيه بنظام الجهة والبشير في السودان . فالسودانيون لم يتعاملوا مع خطورة "الجهة القومية" بجدية وفي نفس الوقت تميزت الجهة بأنها تعاملت بعقليتها التأميرية والانقلابية والارهابية دون أن تفقد القدرة على المراوغة والاندماج الظاهري داخل شخصية سودانية عامة تغلب عليها البداوة حتى ولو سكنت المدن وتعلمت في الخارج وبالذات فيما يتعلق بالتنظيم والانضباط . فالجهة اعتمدت على آلية مسايرة / مغايرة في التعامل مع السياسة والحياة في السودان، تستفيد من كل إيجابيات العلاقات الاجتماعية والخصائص النفسية في المجتمع السوداني وتعيد إنتاجها في سياق جديد يخدم استراتيجيتها . لذلك استفادت الجهة من المتعاطفين والواجهات والمستقلين واللامبالين أكثر من عضويتها الملتزمة.

تاريخ الحركة الإسلامية حتى اليوم يعتبر نجاحاً سياسياً بالمنظور البراجماتي أو الذرائعي والنفعي ، فقد استطاعت بقيادة الأمير الحديث (الترابي) أن تصل إلى السلطة - مباشرة أو مواربة - في وقت وجيز ومرتين في تاريخ السودان مابعد الاستقلال ، وفي كل مرة من خلال مغامرة محسوبة المقدمات والوسائل ولكن بالنسبة للنتائج والعواقب فتترك للغيب . لذلك فهي حركة كما يقول انصارها شديدة التوكل أو كما يعرفها الزعيم بحق : " حركة متوكلة جريئة ، لا تبالى أن تخوض المخاطر المخوفة ما قدرت أن فيها خيراً لدعوتها وجهادها وشعبها." ⁽¹²⁶⁾ هذا التراجع بين علمانية وواقعية دقيقة التنظيم وبين التوكل والقدرة ، هو ما يجعل التعامل مع هذه الحركة وفهمها أمراً معقداً وصعباً للغاية . فهي على استعداد للدخول في مغامرات باستمرار ، كما إن إقناع المؤيدين من خلال تفسير ينتقل بين قطب التوكل والجرأة يكون وعياً غير ثابت ولكن يمكن إثارته وتحريكه . فالحركة

(126) حسن الترابي، مصدر سابق، ص 198.

الاسلاموية ممثلة في " الجبهة الاسلامية القومية " هي الآن في السلطة ولكن أين تكون غدا ؟ هذا مالا تعرفه ولا تريد أن تفكر فيه . للسيد الصادق المهدي تحليلا ممتازا وكأنه يستشرف مستقبل الحركة الاسلاموية رغم أنه يستعمل مصطلح الصحوة الاسلامية العام ، فهو يطلب من حركة الصحوة إذا وجدت مناخ الحرية أن تطبق سياسة النفس الطويل ويوصيها بالابتعاد عن اغراء الاستيلاء على السلطة انقلابيا وذلك لأن الانقلاب قد يحل أو يعالج قضايا جزئية ولكنه لن ينجح في احداث تغيير حقيقي لأسباب يعدها في أن " السلطة الجديدة تستقطب - رغم أنفها - النفعيين والانتهازيين الذين يستسهلون القفز المباشر للصدارة تحقيقا لمكاسب ذاتية " تفرض على الانقلابيين بعض الظروف الأمنية فيضعون " القوات المسلحة والشعب عامة تحت مراقبة شديدة ويصبح الأمن شاغلهم الشاغل ". ويضيف : " السلطة المنتزعة خلصة ، تظل في ريب من أمر شعبها .. مما يجبرها على الاستعانة بسند خارجي . " (127).

(127) الصادق المهدي : الصحوة الاسلامية ومستقبل الدعوة . منشورات الأمة

(ب.ت)ص27

الفصل الثانى

مضمون وآليات التنظيم الإسلاموي

رغم أن بداية مواجهة أى حركة سياسية تستهل بالقدرة على فهم وتصنيف وتحليل هذه الحركة ايدولوجياً وسياسياً ونفسياً واجتماعياً إلا أن القوى السياسية السودانية فى حالة تناول الحركة الاسلاموية لم تعمل بجدية وعمق على كشف اكثر الحركات خطورة على السودان كوطن ووجود وإنسان. حتى المحاولات القليلة التى قام بها الشيوعيون والجمهوريون، تمكّن الاسلامويون من تفرغها من مضمونها بآليات تجيدها الحركة الاسلاموية.

ففى أى تصنيف أو تعريف نلجأ إلى المفهمة والاصطلاح لتحديد الموصوف لغة. فالمفاهيم تجريد ذهنى لموجود عيانى ملاحظ، لذلك يساعد استعمال مفاهيم ومصطلحات مثل الفاشية، التعصب، الهوس الدينى، السلفية... الخ على تحديد سمات الحركة وفهمها. ولكن لم يتم تقعيد وتأسيس مفاهيم توصيف لاسباب عديدة، منها : أن المحاورين والمعارضين للحركة إستهلكوا المفاهيم دون تعميقها باستمرار فكرياً وسياسياً وتطبيقياً أي بالبحث عن الممارسات والسلوكيات التى تؤكد المفهوم واقعيًا ؛ لذلك أصبحت هذه المفاهيم رغم علميتها وصحتها مجرد اكليشيهات وملصقات للسجال السياسى والمهاترة. ومن اسباب عدم تأسيس هذه المفاهيم أن الحركة الاسلاموية عملت بطريقة دؤوبة ليس على تنقية عملها وممارستها لكى لا تنطبق عليه تلك الصفات التى تحملها المفاهيم بل عملت على اثبات ان تلك المفاهيم لا معنى لها، أو أنها تنفى مثلاً صفة الفاشية عن نفسها بتعريف المفاهيم وتحديد مكوناتها ثم تقول ان هذه السمات والخصائص غير موجودة فيها لذلك فهى غير فاشية، بل تنطلق أحياناً من أن هذه مصطلحات أدخلها الشيوعيون وانصارهم واشباههم لتشويه صورة الاسلام، وهذه حيلة منتشرة بين الاسلامويين: عدم مناقشة الفكرة ذاتها ولكن الهجوم على من قال بها. وحسب منطقهم تصبح الفكرة خاطئة ليس بسبب تهافتها وعدم تماسكها عقلياً ولكن لان من قال بها غير مقبول لديهم أو مشكوك فيه لأي سبب أو آخر. كذلك يلجأ الاسلامويون إلى طريقة افراغ المفهوم من مضمونه ومحتواه الحقيقى من خلال شحنه بمعان يريدونها هم أو على الأقل تضيق لون المعنى الاصلى مثال ذلك ، حين توصف الحركة بالرجعية ينبرى منذر منهم لنا ويقول: «لو كانت الرجعية تعنى الرجوع إلى الاسلام، فنعم نحن رجعيون» أو عند استعمال اليمين واليسار سياسياً يحولونه إلى المعنى الدينى الذى يربط اصحاب اليمين بالجنة واصحاب اليسار بالنار وبالتالي يشتغل هذا المعنى فى الذهن الشعبى أو الدينى غير النقدى بصورة مختلفة تدعم اصحاب اليمين السياسى.

لذلك عندما نصف الحركة الاسلاموية السودانية أو العربية عامة بالفاشية

أو التعصب أو الدوغمائية أو الرجعية أو السلفية، فإن ذلك ليس مجرد تنظير أو استيراد مفاهيم والصاقها بالحركة أو بقصد التناؤد والمنافسة السياسية؛ ولكن لأنها بالفعل كذلك. ففاشية الحركة يمكن اثباتها أولاً بتحديد المفهوم وتطوره تاريخياً وإلى أى مدى تقترب أو تبتعد الحركة تنظيمياً وممارسة وخطاباً من هذا المفهوم. وإذا وصفنا أعضائها بالتعصب أو الدوغمائية ؛ علينا أن نحدد معنى المفهومين وسمات التعصب الأساسية وهل يمكن وصف الفرد الاسلامى بهذه الخصائص أم لا؟ لم يتعامل المفكرون والسياسيون مع الحركة الاسلامية حسب الصورة والمحتوى الحقيقى لها، ولكن كما تريد أن ينظر لها، لذلك تم نقاشها وحوارها وقبولها كفكر تجديدى وحزب عقائدى ملتزم بالاسلام، واخفت وجه الفاشية والتعصب إلى أن تبدى حين وصلت السلطة بانقلابها فى الثلاثين من يونيو 1939. وصار مثقفو الجبهة القومية وليس عسكريوها يقومون بالتعذيب فى أقبية أجهزة الأمن، وفى هذا تأكيد للتغلغل الفاشى الشامل والكامل بين كل العضوية. وحين تجمع الآلاف من انصارها والمهوسين لمشاهدة اعدام الاستاذ محمود محمد طه او تطبيق الحدود فى مكان عام، لا يمكن إلا ان نتحدث عن التعصب والسادية والمازوشية ليس كمصطلحات للتفلسف والتنظير وكلام المثقفين الغربى ولكن كوقائع حية. وحين نشاهد ابراهيم السنوسى وسعاد الفاتح يتحدثان فى الجمعية التأسيسية أو حين نقرأ لمحمد طه محمد أحمد أو موسى يعقوب فنحن نشاهد العصاى والعنف ملفوظاً أو مكتوباً وليس العصاى فى كتب فرويد أو رايش. فهذا عصاى حى يسعى بيننا ويأكل من ديمقراطيتنا ثم يقمعنا بها. كان لابد من تأكيد البديهى وتحصيل الحاصل لاننا لم نتجراً على الحفر فى اعماق الاسلاميين وقبلنا بلعبة التعامل مع الاقنعة وملابس المسرح. فالسطور التالية هى محاولة أولية فى مقارنة فهم الفرد الاسلامى داخل تنظيمات الحركة وآخرها "الجبهة القومية" الاسلامية الحاكمة.

يوصف السوداني الشمالى بميله للتدين ولكن حسب الفهم السائد بين المجموعات القبلية وفى المدن وبين المتعلمين وشيوخ الطرق الصوفية والاميين، وبين الناطقين بالعربية أو المتحدثين بالرطانة أى توجد اشكال متباينة للغاية

فيما يتعلق بالتدين السوداني. وكان من مهام الحركة الإسلامية السودانية أن تقدم برنامجاً أو مشروعاً يمثل وعاءً فكرياً وتنظيماً تستطيع أن تصدّ داخله كل هؤلاء المتدينين المشتركين في الإسلام كعقيدة والمختلفين حاشياً فهماً وممارسة. بدأت الحركة - كما أسلفنا - بين المتعلمين إذ اكتفروا بتطوير وإسلامهم الخاص المتأثر بالحركة في مصر وشبه القارة الهندية والمعز عن القرية والبادية السودانية. ونظروا للجماهير بتعالى المثقف وطهرها المسلم الأصولي، ولذلك لم يحتكوا بالجماهير أو يحاولوا تجنيدها مباشرة من خلال «الواجهات» والتحالفات المحدودة. كما أن التدين بعموميته كان كامناً لدى الفئات المتعلمة التي رغم ازدياد واجبتها - حداثاً / تقليدياً كانت تبحث عن وسائل التغيير في أندية الخريجين والأحزاب والصحة والمنتديات وروابط العمل العام. كانت مفعمة بأمل الاستقلال والسوء الجديد تصارع الاستعمار وتناور الطائفية والقوى التقليدية حتى تمّ المستعمرين من خلال الوحدة الوطنية. لم يكن بالامكان أن تزدهر أي حركة إسلامية في تلك الفترة لأن تدين الفئات المتعلمة لم يكن ضيقاً ومتعة والذي يمكن أن نسميه الدين الديني أو الدين الاجتماعي خلافاً للدين السياسي ونعني إقامة الشعائر والعبادات ومراعاة المعاملات الاجتماعية حسب الدين الإسلامي، لذلك عاش السودان قدراً من العلمانية العم كونه شخصية متسامحة في اختلافاتها وتعدديتها. وبينما يمكن أن نفتخر أن الحركة الإسلامية السودانية - على النقيض - هي تعبير عن فكر إلا بامتياز لأنها تطورت وازدهرت في مناخ الأزمة السياسية والاقتصادية والفكرية التي أنتجها نظام مايو العسكري بعد عام 1972 وهي الفترة التي يسميها مكي «صحوة العمل الإسلامي 1972-1977» ثم : «من خا المقاومة إلى مركز المشاركة 1977-1985» وسميها التراخي عهد المجا والنمو وعهد المصالحة والتطور وعهد النضج - كما ذكرنا سابقاً. فقد صعود الحركة الإسلامية مع سقوط المشروع الديمقراطي والذي لم يكن م تغيير سياسي بل كان فشلاً ذاتياً للمثقفين السودانيين، وفي مناخ الف الفردي والجماعي انتعش تنظيم وفكر الحركة الإسلامية وكان جيش المحب

والخائرين - والذين تسميهم التائبين إلى الدين - هو احتياطي الحركة الذي اتاها محطم النفس وبذهنيات متخلفة ومشوشة يمكن تطويعها وتشكيلها من جديد حسب ترسيمة الحركة في السبعينات بكل ما يعنى ذلك.

تدعى الحركة الاسلامية السودانية - كما اسلفنا - أن تنظيمها يحظى بتأييد المثقفين والمستنيرين من السودانيين. وهنا تخطط الحركة عن عمد بين التعليم ونيل الشهادات العالية وبين الثقافة كقدرة على التفكير والعقلانية والالتزام بالتغيير والتقدم وتحويل المعرفة والمعلومات إلى سلوك وحياة يومية. ونظام التعليم في السودان يساعد على تكريس الجهل والتخلف رغم الشهادات العليا والجامعات والبعثات لانه ببساطة حسب المفكر باولو فريري تعليم بنكى وليس تعليمًا نقدياً. فالاول تراكم لمعلومات والثانى تفكير ونقد والاول يخلق خربتاً بارداً لا ينفعل بالحياة من حوله ولا يتغير صاحبه ولا يُغير. لذلك المثقف يمكن أن ينتهبه فقط التعليم النقدي لانه أي المثقف يجب أن يكون الضمير الشقى لامته بل لعصره كما كان سارتر ورسل مثلاً. فالانسان المتخلف لا يحدد حسب المؤهلات التعليمية والتحصيل المدرسى، ولقد عبر العقل الشعبى السودانى عن ذلك بالمثل المعبر: «القلم ما بزيل بلم». فالتعليم بمضمونه الحالى لا يوصل خريجيه إلى الفكر والثقافة ولا يحصنهم ضد التعصب والدوغمائية، بل ينتهى باصحابه إلى ما يسمى ظاهرة «الخصاء الذهنى mental Castration» والتي يعرفها علماء النفس - حسب هذا التعبير المجازى - بانها حالة عجز الذهن عن تأكيد ذاته والتعبير عن ديناميته، وهذا الصد الذهنى يعجز عن التعبير عن قدرته على السيطرة على العالم الخارجى، مع أن الذهن هو اداة سيطرتنا الاساسية على المحيط. قد يتحول الخشاء الذهنى إلى ضعف عقلى صريح ذى أسباب نفسيه بحثة وهو غير الضعف العقلى ذى الاسباب العضوية. وفي الحالات البسيطة قد يتخذ الخشاء الذهنى شكل صد القدرة على الاستيعاب والتركيز والتحليل والتوليف أى طابع فقدان السيطرة الفكرية على العالم.⁽¹⁾ وهكذا يكون

(1) مصطفى حجازى : التخلف الاجتماعى . سيكولوجية الانسان المقهور، معهد الانماء العربى . بيروت ، الطبعة الخامسة ، 1989 ، ص 262.

المتعلمون ذوي قابلية واستعداد نفسى للانضمام إلى حركة متعصبة وفاشية سواء شاركوا بنشاط وإيجابية في عدوانيتها وعنفاً أو سكتوا عن ذلك رغم عضويتهم في الحركة بمبرر الطاعة أو وحدة التنظيم. والدليل الواضح على ذلك، الموقف من التعذيب في السودان وعدم مناقشة هذا الموضوع حتى لا تصطدم وتهتز قناعات العضو ويكون الحل إنكار حدوث ذلك والمغالطة أو الكذب. ولكن لا يحاول المنتمى للحركة قراءة تقارير منظمات حقوق الإنسان مثلاً لكي يتيقن من صحة ما يسميها ادعاءات. فالعقل الخاص معطل تماماً وهنا يعمل عقل الحركة الجمعي نيابة عن الأفراد.

الشخص صاحب العقل غير النقدي ولحد كبير صاحب العقلية المتخلفة يتحول بالضرورة إلى دوغمائي dogmatic أو وثوقي، أي ينتمى إلى مذهب أو حالة فكرية ترى أفرادها «بالحقيقة» فلا تجيز لغيرها الحق في مناقشة ادعائها أو الشك فيما جاءت به، وتعتبر "بأنها القول الفصل فيما ذهبت إليه من تفسير للكون والمسائل الفلسفية".⁽²⁾ فهي عبارة عن نسق فكري مغلق وإقصائي يكتفى ذاتياً ولا يتأثر كثيراً من خارجه. وتقاس درجة الدوغمائية وحدتها حسب معايير معينة منها: بقدر ما تصنع حاجزاً كثيفاً بينها وبين نظام الإيمان واللا إيمان، ونظام العقائد واللاعقائد، ثم إنكار واحتقار الوقائع التي قد تظهر أو تناقض هذه العقائد والإيمانات وأخيراً المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمانات والعقائد بدون الإحساس بوجود أي مشكلة⁽³⁾. تشتد دوغمائية أي تشكيلة معرفية بقدر ما تقوى حدة الخلاف مع الأفكار والعقائد التي تختلف معها بتكوين يقين ثابت بأن حقيقتها مطلقة والآخر مخطئ باستمرار لذلك ترفض أي توفيق أو مصالحة مع النظام الفكري الآخر، كما أن الدوغمائية لا تفرق أو تميز بين العقائد والأفكار التي ترفضها، ففي حالة الحركة الإسلامية تتحدث عن

(2) يوسف الصديق : المفاهيم والالفاظ في الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب. تونس الطبعة الثانية، 1980 ص 80.

(3) محمد أركون : الفكر الإسلامي - قراءة علمية . بيروت ، معهد الإنماء العربي ، 1987 ، مقدمة هاشم صالح ، ص 6.

العلمانية والشيوعية والمتمردين والطائفية والامبريالية والكنيسة العالمية كعدو واحد يتشكل ظاهرياً فقط فى نظرها أو الحديث عن صراعها مع الغرب بأنه حرب صليبية جديدة رغم عدم مسيحية كل من تحاربهم فى الغرب. وتكون البنية المعرفية أو الفكرية دوغمائية اكثر كلما كان منظورها الزمنى موجهاً بشدة نحو نقطة بؤرية مثل احتقار الحاضر لصالح المبالغة بشأن عصر ذهبى فى الماضى⁽⁴⁾. والعقل النقدى عكس هذه السمات تماماً فهو لا يرتاح إلى يقين أو عقيدة بل يتسامل ويتشكك باستمرار وحقيقته نسبية ومتغيرة لأنها واقعية.

نبعت دوغمائية الحركات الاسلامية من التقسيم المانوى للعالم إلى خير وشر أو دار الاسلام ودار الكفر (الحرب) ثم الاسلامى والجاهلى بالمفهوم القطبى والذى خففته بعض الحركات بالذات فى السودان وتونس إلى إسلامى وغير إسلامى مع بقاء نفس المعنى المقصود. فالمجتمع الجاهلى حسب التعريف السائد بين الاسلاميين : « هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده. متمثلة هذه العبودية فى التصور الاعتقادى، وفى الشعائر التعبدية، وفى الشرائع القانونية»⁽⁵⁾. ثم يعدد ضمن ذلك المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية والديمقراطية أو التى تقيم هيئات من البشر، لها حق الحاكمة العليا التى لا تكون إلا لله سبحانه، واخيراً تدخل فى ذلك - حسب رأيه- المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها «مسلمة»! لانها رغم العبادات والشعائر لا تدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها وتعطى أخص خصائص الالهية لغير الله. «فتتلقى من هذه الحاكمة نظامها، وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها.. وكل مقومات حياتها تقريباً»⁽⁶⁾. نفس الفكرة مازالت حية وملهمة ولكن يعبر عنها بلغة اكثر دبلوماسية ومع ذلك تتعرى عن دوغمائيتها. قبل شهور قليلة يتحدث راشد الغنوشى لصحيفة سودانية : «... والجهاد ضد انظمة الكفر والاستبداد

(4) المصدر السابق ص 6-7.

(5) سيد قطب، مصدر سابق، ص 98.

(6) المصدر السابق، ص 101.

والعشائرية والتجزئة والولاء الاجنبى، وتكاد أنظمة العالم الاسلامى لا تخرج من هذه الاوصاف. فإن كان للأمة الاسلامية أن تنهض بمهام الصراع الحضارى والشهادة للمشروع الحضارى الاسلامى، فلا مناص من تركيز الجهد الجماهيرى على مجاهدة هذه الانظمة الخائنة لتعريتها وتوهينها وارضائها لسلطة الشعب والاطاحة بها»⁽⁷⁾ ويقول توأمه حسن الترابى في نفس المناسبة والسياق: «ولم يبق للدين - كل الدين، الملة الدينية من حيث كانت - لم يبق لها غيرنا. لم يبق الا عندنا مفهوم الشريعة العلوية التي تضبط الحاكم وتضبط الدولة وتنظم علاقات البشر وتؤسس معنى العدالة وتقيم بين الناس القسط (...) أصبحنا نحن وحدنا نحفظ أصول المطلق الثابت الذى نرجع إليه فى كل ميعاد ومقياس، والشريعة العلوية التي تخضع لها الدولة ازاء شعبها فلا تظلمه وازاء جيرانها فلا تظلمهم. التي يمكن أن تؤسس عليها الشرعية الدستورية والشرعية الدولية ايضاً»⁽⁸⁾ ومثل هذه النظرة للذات تركز على فكرة: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»، ويبقى الموقف الدوغمائى الذى يعبر عنه سيد قطب خير تعبير، حين يقول: «إن أولى الخطوات فى طريقنا هي أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراتيه. وألا نعدّل نحن فى قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنتلقى معه فى منتصف الطريق كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فأننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق»⁽⁹⁾

الدوغمائية ذات علاقة جدلية بالشخصية الانفعالية غير الناضجة والتي قيل للتعصب والعدوانية. فالدوغمائى انفعالى وبالتالي يميل للعدوانية والتعصب، كذلك المتعصب والعدواني يتأثر تفكيره باستمرار وتؤكد أفكاره بسبب دوغمائيته. فهناك تغذية راجعة بين الصفتين لدى الفرد الاسلامى خاصة فى البداية أى لدى المنضوين جديداً للحركة حتي تثبت بعض

(7) صحيفة الانقاذ الوطنى السودانية ، يوم 25 أبريل 1991 .

(8) كلمة حسن الترابى فى المؤتمر الشعبى العربى والاسلامى، الخرطوم 1991/ 4/ 28- 4/ 25، ص5.

(9) سيد قطب ، مصدر سابق، ص 22.

مظاهر السلوك والانفعال والتفكير لكي تصبح لوازم للشخصية. يُضخم الانفعال والعاطفة والشعور والاحساس لدى الاسلامي على حساب العقل والادراك والتمييز والمنطق، لذلك كثيراً ما تتداول تعبيرات مثل «جرح المشاعر الدينية» و«استفزاز العاطفة الدينية» وخير مثال على الانفعالية على مستوى عالمي رد الفعل تجاه كتاب سلمان رشدي «الآيات الشيطانية». فماذا يضير الدين الذي يعتنقه الملايين من اقصى الشرق إلى اقصى الغرب وفي كل بقعة على الارض والذي استمر أربعة عشر قرناً صمد خلالها أمام المشركين والمنافقين ووقف ضد الحروب الصليبية وضد السباق التبشيري - إذا كتب مؤلف مغرور رواية تمس الاسلام؟ فالضرر الذي أتى من رد الفعل المتشنع هو بالتأكيد اكبر وأعمق من تأثير الرواية. هذا هو الطريق الاسهل في تحجيش وإستنفار المؤمنين بسرعة، بينما النقاش والحوار بطيء وصبور وقد يشكك في بعض اليقينيات، والاسلاميون يبحثون عن العاجلة في الامور وهذا مقتلهم فكرياً وسياسياً. خُلِقَ المؤمن الجديد لا يكون إلا بالتوجه إلى عقله دائماً وبعد ذلك فلتأتى العاطفة لكي تدعم العقل لا العكس، مستحيل أن نصل من خلال العاطفة والانفعال إلى أحكام عقلية ومنطقية والفكر الديني يميل للانفعال عند شعوره بالتهديد لذلك يظهر تقليد الحدة في النقاش والاحكام، حتى في عناوين بعض كتب الحوار والنقاش يظهر الغضب ان لم نقل العدوانية، مثال:- الصارم المسئول لابن تيمية وبدرجة اقل : تهافت التهافت أو فضائح الباطنية. وفي الكتابات المعاصرة تكثر العناوين التي تستعمل مأزق ، أزمة، سقوط ، انهيار... الخ عند وصف الآخر كذلك يلجأ الاسلاميون إلى مزج النقاش العقلي بالانفعالي المثير فنقرأ هذه الجملة في حوار بين اسلامي والشيخ محمد الغزالي: «كيف يحدث أن يشارك فضيلة الشيخ محمد الغزالي مع فيليب جلاب ولويس جريس، في تأسيس مجلة علمانية تنشر الصور العارية على ابناء المسلمين».⁽¹⁰⁾ تزخر هذه الجملة بإيحاءات ودلالات كثيرة متناقضة عمداً إذ

(10) جمال سلطان: أزمة الحوار الديني. القاهرة، دار الصفا، 1990، ص 19. 20 والمجلة المقصودة هي: «كل الناس»

تجمع بين شيخ مسلم ومسيحيين والعلمانية والصور العارية بهدف حصار الشيخ بين هذه الشبهات! ثم حوار به بعد ذلك.

أردت أن ألمح فقط إلى طريقة تعطيل العقل عن العمل وتنشيط العاطفة والانفعال لتكتمل شروط ميلاد متعصب نموذجي، فالمتعصب* لا بد أن يمتلك عقيدة مطلقة Dogma أي دوغمائي. لذلك يعرف علماء النفس التعصب من خلال وجود هذه العقيدة المطلقة والتي تمثل نظرة المتعصبين للكون والمجتمع الانسان: «يظن المتعصبون، من خلال توهمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، أنهم أمسكوا بالحقيقة التي تمنحهم كل العلم، كل القوة والسلطان والعصمة وكل أشكال التفوق على البشر. إنهم يتراجعون إلى مرحلة القدرة الكلية الطفلية التي تتضمن تحقيق الرغبة على حساب الواقع الذي يجري إدراكه بالمعارف ويحدود الامكانيات الانسانية. وبترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممن أصطفاهم الأزل أو التاريخ.»⁽¹¹⁾ فالفرد يلجأ إلى التعصب الجماعي لأنه مأزوم ومصاب بعقده نقص وعدم أمان لذلك بانتمائه لجماعة تعتقد انها الاحسن والاقدر والتي اختارها الله لانقاذ البشر قد تعرض له ولكن بطريقة مرضية بعض الخوف والقلق إذ يحل خوف جديد على الجماعة والخطر الذي يهددها هو خطر يهدده، فقد يعود إلى فضاء الحرية والمغامرة والاختيار لو ضاعت «الجماعة» التي تحملت نيابة عنه مسؤولية المعرفة والفعل والحياة، لانه يعيش حياة الجماعة وليس حياته الخاصة المختارة. وهذا يفسر فيما بعد العدوانية في الدفاع عن الجماعة وافكارها وكل الاوهام الملحقة بذلك. وهنا يقول الاخضر عن الاسلامي أو السلفي بانه عمومياً «عصابي مبطن بمتعصب: فاهمته متعطلة لذلك يحاكم المختلفين عنه ومعه باسقاط فانتزماته (اوهامه، خيالاته) عليهم»⁽¹²⁾ وهذا ينسحب على قضاة محاكم

* المتعصب من اللاتينية (fanum, fanaticus) = الهيكمل: وهو المبالغ في حماسه لدين أو رأى. أو الذي يعتقد أن الالهة توحى له.

(11) أندريه هاينال وآخرون : سيكولوجية التعصب. ترجمة خليل أحمد خليل. دار الساقي، 1990، ص 9-10.

(12) العفيف الاخضر، مصدر سابق، ص 44.

قوانين سبتمبر في عهد النميري، ومن اعدمو الاستاذ محمود محمد طه وعلى الشيخ الذي أفتى بقتل نجيب محفوظ بسبب رواية : «اولاد حارتنا» . كما أن النرجسية والقدرة الكلية تظهر في تحديد هذه الجماعات لدورها في التاريخ والمجتمع، وبالتحديد طريقة ادارة الحكم في السودان الآن على ايدى الاسلاميين الذين يحاربون كل العالم بصورة دون كيشوتية لا تتناسب مع قدراتهم الواقعية. لذلك قد يظن النملة فيلاً أو العكس، وقد تظهر له المجاعة التى تزهق أرواح الملايين مجرد فجوة غذائية حقيقة، هذا إذا لم يكن يقصد تزييف الوعي والواقع عمداً وبإصرار. بسبب النرجسية وتضخيم الذات والقدرات ترى حكومة الجبهة في السودان أنها تستطيع محاربة الغرب والشيوعية والنصرانية والتجمع الوطنى ودول الرضوخ لامريكا والمتمردين، وتستطيع أن تحل المشكلة الاقتصادية لان الغدان سينتج عشرات القناطير وأن تحارب معها قوى الطبيعة في جنوب السودان.

يرى بعض علماء النفس أن التعصب من شروط جنون العظمة وهى بنية يمكن فهمها من خلال ظاهرة سيكولوجية الطفل أى وهم القدرة الكلية. ويسلك المتعصبون سلوكاً قد يظهر غريباً ولكنه بسبب عدم التقدير يتفاءلون كثيراً، ويعتقدون أن القدر يحبهم، إنما يتحدونه وينتظرون حكمه، ولو كان ذلك في مقابل اكبر الكوارث ، بما فى ذلك تخطيط وجودهم الشخصي ومثلهم»⁽¹³⁾. هذا السلوك خادع وقد نطن أنه شجاعة فائقة ولكن حين نتذكر المغامرين مثل نيرون وهتلر وغيرهم يتضح : « أن الأمر لا يتعلق باكثر من انكار للواقع، وبحث عن قدرة كلية مرضية، غالباً ما تخفى مشاعر عجز ويأس، وعدم الاقتدار على تحمل حدوده الخاصة به، وعلى الخضوع لقواعد الحضارة المستبطنة في الأنا الأعلى»⁽¹⁴⁾ ورغم قوة جزء من الأنا الأعلى وهو عند المتعصب الدينى، ضمير اخلاقى متمزمت وسواس فيما يتعلق بالجنس مثلاً، فى نفس الوقت يسكت الانا الأعلى ويمارس عدوانية غير مقيدة فى حالة الاعتقاد بان الانسان المؤمن بعقيدته ما لتحقيق هدف مقدس (تطبيق

(13) اندريه هاينال، مصدر سابق، ص 13.

(14) نفس المصدر.

شرع الله مثلاً) لا تقيده أمور أقل قيمة من الهدف ويمكن التضحية بها. ولاضعاف الانا الاعلى الذى ينتمى إلى مجتمع يرفضه المتعصب لاهد من تأكيد اختلاف الفرد عن الآخرين وهذا ما يسميه المنضويين تحت حركة دينية «الغربة» بسبب الجدة، يقول التراي «كانت الحركة لعهدا الأول محاصرة بغربتها عن ان تمتد. وكانت تتعزى بما فى معانى الدين من غربة الصالحين وقلة المهتدين منسوبة إلى كثرة الذين لا يعلمون».⁽¹⁵⁾ وهذا ما يصفه علماء التحليل النفسى بان العاصب أو المتعصب يقطع صلته مع محيطه لامتلاكه فكرة أو مثال مطلق يستحق أن يبذل روحه لاجله وان يضحي بالآخرين أيضا فى سبيله: ففيهم تمرد على شئ ما غير مشيع ويحث عن شئ ما كامل، يسعون لاحلاله محل ما ينقصهم... وينتسب بعضهم إلى النمطية الرسواسية التى تتضمن حاجة جدارة وسؤدد، وتعاملا بارداً مع الاقتناع بأنهم على حق وهذا الاقتناع الذى يسكت جرميتهم إسكاتاً جزئياً،⁽¹⁶⁾ هذه ايضا آليه لتقليل الاحساس بالذنب فى حالات الاعتداء والعدوانية، ورسخ هذا الاقتناع بتقسيم العالم - دون تردد أو إنقطاع - إلى عدو كامل / وصديق كامل، وفى مثل هذه الحركات لابد من كبش فداء (Scapegoat) وجدته النازية فى عدا السامية، والعنصريون فى الولايات المتحدة وجنوب افريقيا فى السود، والعاطلون عن العمل فى غرب أوربا فى العمال المهاجرين، والصهاينة فى منظمة التحرير الفلسطينية، ويجده كل مجتمع متعصب فى اقلية ما. أما الحركات الاسلاموية فالعدو هو الشيوعية والعلمانية والقومية أى «الجاهلية» مقابل الاسلام. هذا التقسيم التبسيطى للعالم وايجاد عدو يفسر من خلاله كل النقص وبالتالي تبرئة الذات عن أى نقصان أو عيب، وتجيد الاطمئنان «الوهمى» الذى «يمنحه الأذن باطلاق غرائزة (العدوانية واحيانا الجنسية) بفضل يقينه بانه مالك الشريعة أو القانون»⁽¹⁷⁾ وهنا يأتى دور الزعيم أو القائد، وفرق بولتروير بين المتعصب الاصلى - العاصب -

(15) حسن التراي، الحركة الاسلامية ... مصدر سابق، ص 49.

(16) اندريه هاينال، المصدر السابق ص 11 - 12.

(17) اندريه هاينال، مصدر سابق ص 10.

والمتعصب المنقاد. فالأول لديه السلطة أو الامر الذي يسمح له بأن يعطى لاتباعه الإذن بالتغلب على النواهي المفروضة من الأنا الأعلى. لذلك شعر أتباع هتلر - الذين كان يمكن ان يكونوا عاديين وسويين - بأنهم مأذنون من جانب زعيمهم لكي يتجاوزوا القوانين باسم فكرة. وهذا ما يفسر لماذا يسمى قائد الجماعة الاسلامية : المرشد العام، أو المراقب العام أو أمير الجماعة (من الامر)، أو الشيخ بالمعنى السوداني التقليدي لشيخ القبيلة أو الطريقة. يقرر ديكمجيان Dekmejian في كتابه عن الاصولية بانه لا يمكن فهم الظاهرة دون تحليل بنية شخصية الفرد الاصولي كما تشكلها بيئة الازمة، ويعدد بعض الصفات التي مر ذكرها مثل الانفعالية وعدم النضج، والطاعة والخضوع، وشعور بوجود قوى شريرة معادية ويظهر عدم ثقته في الافراد والمؤسسات الحكومية يتبع ذلك حركية وعدوانية تجاه المعارضين، ويقود ذلك إلى نظرة تأمرية للأشياء، يضيف إلى ذلك أن الاصولي شخصية اغترابية أو مغترية لأنها تبتعد عن المجتمع الكلي وتبحث عن انتماء تجده في الجماعة الصغيرة والشعور بالنقص نتيجة طبيعية للاغتراب ولكنه يتحول إلى عدوانية استعلائية - قالها قطب صراحة - فور اندماجه في الجماعة أو العقيدة الاسلامية كما يفهمها. ويتميز الاسلامي بتسلطية تنبع من الطابع المطلق لتعاليمهم وملازمة لفرض التأثير على التحويل الجذري للمجتمع، وتجعله مهووسا بالسلطة والبحث عن السيطرة الاجتماعية والسياسية. وتتسم شخصيته باللاتسامح النابع من المضمون الدوغمائي لعقيدته والتماهي التام بنواهيها وأوامرها الصارمة⁽¹⁹⁾.

تتخذ شخصية الاسلامي العصابية عدداً من ميكانيزمات (آليات أو أليات) الدفاع التي تؤدي حتماً إلى العدوانية والعنف. وأول الخطوات هي تقسيم العالم إلى خير مطلق وشر مطلق، فالحركة عند الترابي تسعى «لمحاصرة الشر»⁽²⁰⁾ حيث يتنامى الشعور الاضطهادي والخوف من العدو

(18) المصدر السابق، ص 11.

(19) Dekmejian, op. cit. pp.33-4

(20) حوار في كتاب فقه الدعوة : ملامح وآفاق الجزء الثاني تحرير : عمر عبيد حسنة كتاب الامة (19) ذو القعدة ، 1408 هـ ص 35.

الخارجي والداخلي والمؤامرات خاصة في فترات الازمات والمخاطر حيث يحاول العصاى بعناد واصرار الا يعترف بأخطائه أو قصوره. وهنا تظهر الآلية التى ذكرناها البحث عن عدو أو حتى خلقه لكي يوجه له اللوم أو العدوان. ويصف حجازى هذا الموقف بدقة : «تحويل الامر بهذا الشكل إلى مصدر للعدوانية ورمز لها، يفسح المجال لامكانية تبرير الاعتداء عليه. الاعتداء يصبح مشروعاً لانه يتخذ طابع الدفاع عن النفس: اذا كنت عدوانياً تجاه الآخر، فما ذاك إلا كى اذافع عن نفسى ضد التهديد الذى اتعرض له من عدوانيته. ثم إن الصاق العيب الذاتى بالآخر يحوله إلى رمز للنقص والعار.. ونجعل الاعتداء عليه مشروعاً ومبرراً لانه عدوان على رمز العيب والعار. الاعتداء على الآخر انطلاقاً من هذه الوضعية، ليس اعتداءً على قيمة انسانيته، بل هو بكل بساطة تحطيم لرمز السوء والعار»⁽²¹⁾ وهناك حدث واقعى يؤكد مثل هذه التحليلات، ففي يوم اغتيال الطبيب النقابى على فضل صباح 28 ابريل 1990 دار قري حوار بين شخصين احدهم يقول للآخر: سمعت النهارده قالوا فى دكتورمات فى السجن ويرد الثانى قبل ان يكمل الاول حكايته: لكن الطبيب دا ما قالوا شيوعى ! وكثيراً ما يستعمل بعض الاسلاميين مصطلح «الهالك» فلان حين يتحدثون عن شيوعى اغتيال أو أعدم أو مات موتاً طبيعياً لأنه كان يصارعهم سياسياً.⁽²²⁾

تحاول الحركة الاسلامية بشمولية مدعاة تدين كل شئ فى الحياة والمجتمع والكون ثم اعطاء مضمونا مقدساً لو كان ضمن رؤيتها أو افعالها أو نشاطها. لذلك تسمى العدوانية والتعصب «الجهاد» رغم أن مفهوم الجهاد في الاسلام له معنى محدد وشروط واضحة ولكن من باب الاجتهاد التبريرى أدخل مصطلح الجهاد فى الصراع السياسى؛ وأى تنافس مع المعارضين والمخالفين يدعى جهاداً بقصد الصاق صفات الكفار عليهم وقبول كل الممارسات الغربية ضدهم. لذلك كانت من أهم واقدم كتابات الحركة

(21) مصطفى حجازى ، مصدر سابق، ص 49.

(22) صحيفة «الاتقاذ الوطنى» السودانية يوم 22 ابريل 1991 كمشال ، (احد اعضاء الحزب الشيوعى الهالكين).

الاسلاموية (رسالة الجهاد لحسن البنا) وتؤكد الحركة في فكرها وتنظيمها على الجهاد لان العدو شرس . لذلك كثيراً ما يطالب دعاة الحركة ومنظروها بالروح الجهادية في التنظيم، يقول يكن: «إن القوى الظاهرة والخفية القابضة على الزمام في العالم الاسلامي (١) قوى شريرة مغسولة الادمغة، قد هياها اعداء الاسلام لهذا الدور منذ زمن بعيد... هذه القوى لا يمكن قهرها والتغلب عليها بغير جهاد وبغير حركة جهادية، وبغير تربية جهادية» ويضيف «إن إزالة هذه القوى واقامة الاسلام أمر صعب، لذلك يحتاج إلى تربية جهادية تخرج أنماطاً من المجاهدين، يحبون الموت كما يحب الناس الحياة»⁽²³⁾ وكثيراً ما يرددون في النزاعات السياسية الحادة، الآية الكريمة: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) أو يستشهدون بقوله تعالى من سورة الفتح (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم .. الآية 29) ويفسرونها بانتقائية تتناسب مع متطلبات التكتيك السياسي في التحالفات أو استعمال العنف أو اتخاذ مواقف متناقضة متشددة أو متساهلة للغاية. وتتردد كلمة القتال أو القتل في أدبيات الحركة بالذات في المواقف الحاسمة ومع اشتداد التناقضات، ويتم استخدام آيات تحض على الجهاد: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وانتم لا تعلمون» (البقرة 216) أو «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.. الآية (التوبة 30) ورغم أن البعض نتيجة تجارب سلبية عديدة في الصدام مع السلطة السياسية والمخالفين حاول أن يعطى الجهاد تفسيراً أكثر تسامحاً ولطفاً بالحديث عن جهاد اكبر وأصغر، إلا أن أصوليات الحركة تؤكد على القتال وترى أنه الجهاد المقصود وليس الاصغر. وكتب البنا عن حديث (رجعنا من الجهاد الاصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد القلب أو جهاد النفس) مايلي: «وبعضهم يحاول - بهذا - أن يصرف الناس عن أهمية القتال والاستعداد له، ونية

(23) فتحى يكن: ايجديات التصور الحركى للعمل الاسلامي. بيروت، مؤسسة الرسالة

الجهاد والاختذ في سبيله. فأما هذا الأثر فليس بحديث على الصحيح... على أنه لو صح فليس يعنى أبداً الانصراف عن الجهاد والاستعداد لانقاذ بلاد المسلمين ورد عادية أهل الكفر عنها»⁽²⁴⁾.

الحركة الإسلامية السودانية رغم المحيط المتسامح الذي أحاط بها إلا أنها تعاملت بازددواجية ولأء للواقع المعاش أو للفكر الذي يصلها من الخارج وبالذات كتابات سيد قطب. تظهر الحركة رفض العنف لأسباب تلتقى مع الآخرين فيها ولكن الممارسة غير ذلك تماماً، يقول زعيم الحركة: «ولا عجب أن كان المناخ السياسي المنفتح المتسامح في السودان لا يقبل ولا يستلزم عنفاً ثورياً غاضباً يخرب المرافق أو يغتال الرموز أو يستنكف عن الإصلاح ويعدده مساومة وتخذيلاً وخداعاً»⁽²⁵⁾. ولكن الحركة لاترفض فكرة الجهاد مبدئياً فقد تختلف في الشكل و الدرجة، كما يوحى قول الزعيم: «ولئن تمكن الجهاد نظراً وعملاً في كسب الحركة بالسودان، فإنها لم تتصوره كما تصورته بعض الجماعات الإسلامية التي ورثت عن الأخوان المسلمين بمصر»⁽²⁶⁾. والحركة الإسلامية السودانية بحكم منهجها البراجماتي والمرونة والمكيا فيلية لا تعلن عن خط محدد وتترك كل الامكانيات مفتوحة فقد غشت شباب الحركة في السودان تيارات أخذت من قطب والامام الخميني وآمنت «بالاستعلاء والاستمارة والمجاهدة الفاصلة أو بجدوى القوة الايمانية الكامنة في الجماهير أو بقيمة النضال الشعبي والعنف، لكنها كانت عارضات ما تلبث أن تنطفئ حدتها وتندرج في متن المنهج الحركي العام الذي يعتبر بكل التجارب الثورية والشعبية على قدر بعدها وقربها من روح الاسلام»⁽²⁷⁾. والمقصود روح الاسلام كما تفهمها الجماعة وهذا الفهم يتشكل - كما دلت التجارب - وفق فقه الضرورة أو المصلحة. فاختيار العنف أو رفضه يتغير حسب ظروف المرحلة وقوة الحركة وقربها من أهدافها

(24) المصدر السابق، ص 92-93.

(25) حسن الترابي، مصدر سابق، ص 252.

(26) نفس المصدر.

(27) المصدر السابق، ص 3-254.

وشعورها الحقيقي أو المتخيل لعنف الآخرين. وفي فترة مبكرة من تاريخ الحركة - مؤتمر العيلفون 1962 - ظهرت إشارة إلى أن المؤتمرين انتهوا إلى التعريف التالي لحركة الاخوان المسلمين بانها (حركة تدعو الناس لاقامة المجتمع الاسلامي، ومن وسائلها استخدام القوة).⁽²⁸⁾ وادخلت اسلوباً جديداً في التعبير السياسي، ففي 8 ديسمبر 1966 خرج موكب تأييد لعبد الناصر في صراعه مع الاخوان، وحدث - حسب مؤرخ الحركة: «اصطدام الموكب الذي كان تحت حماية البوليس مع موكب مضاد قاده (الاخوان المسلمون) حيث استطاعوا تشتيت موكب شيخ على ومطاردة قاداته».⁽²⁹⁾ ثم كانت احداث حفل الفنون الشعبية بجامعة الخرطوم عام 1968 حين حاول الاخوان إيقاف الحفل بدعوى لا أخلاقيته وذلك اثناء العرض، يقول مكي: "فانهال عليه كرسى وبدأت حرباً ما أبقت في القاعة شيئاً سالماً. وترتب على ذلك انقسام وتوتر شديد في الصف الطلابي عبر عنه تسليح الشيوعيين بالمولوتوف والسيخ واداء الاخوان لصلاة الحرب»⁽³⁰⁾. وتمنى الاخوان مصير شيوعي أندونيسيا لمواطنيهم من الشيوعيين السودانيين. وحين شاركوا في السلطة 1978 - 1985 وانفردوا الآن بالسلطة، اسفرت الحركة عن عدوانية وعنف يفوق كل ما عرفه تاريخ السودان. وتحت ستار الدفاع الشعبي تم تدريب كل الاسلاميين على السلاح وانخرطوا في كيانات امنية لحماية نظام يونيو.

هناك حديث غمطي عن السوداني المسالم قد يقف ضد تصنيف أفراد الحركة الاسلاموية ضمن المتعصبين والعصاةين وبالتالي نفى صفة العدوانية والعنف والفاشية عن الحركة. هذا التصور العام والشائع لما يسمى بالشخصية السودانية والاخلاق السودانية يحتاج إلى قدر من التدقيق والاختبار لانه من الممكن استغلاله في شل القدرات النضالية للشعب السوداني. من البداية لم تصمد نظريات الشخصية القومية (National character) علمياً فأى شعب أو قومية ليس ثقافة أو نفسية واحدة متماسكة

(28) حسن مكي ، حركة الاخوان المسلمين .. مصدر سابق ، ص 62.

(29) المصدر السابق ، ص 77 .

(30) المصدر السابق ، ص 93.

صماء لا تشقتها الاختلافات الطبقية والاثنية والجهوية والانشطة الاقتصادية وانماط الانتاج أى التاريخ فى ثباته النسبي وفى حركته. ففى فترات الثبات النسبي هذه يخطئ البعض ويعمم صفات معينة على كل الشعب. فالسمات النفسية والاخلاقية والامزجة ليست جوهرأ أو كينونة ولكنها سيرورة ودينامية. كان الاخوان المسلمون اكثر المستفيدين من بيع هذه الفكرة وكانت النتيجة انهم أحتركوا العنف لانفسهم وعطلوا العنف المضاد بما فيه العنف الثورى والرادع. فالنظام الاسلامى الحالى فى السودان رغم كل الادعاءات والضحيح حول «عاداتنا وتقاليدينا» والاخلاق السودانية أدخل أساليب فى تثبيت حكمة دخيلة بالفعل على ما يردده عن القيم السودانية لأنها كذلك متتهكة لحقوق الانسان حيثما كان. فالتعذيب، التجسس، الكذب، المحاربة فى العيش، الغدر، الاحتكار والتخزين.. الخ كل هذه سلوكيات لم يحترمها «السودانى» المعنى بوصفهم. هناك رد جاهز وهو وجود قيم سودانية تقليدية تتعارض مع قيم إسلامية وبالتالي هم ليسوا مطالبين بأن يكونوا كما وجدوا آباءهم. وهنا ندخل فى الجدل والسجال حول مدى قرب أو بعد تلك القيم السودانية من الاسلام الحقيقى.

الانسان ليس مجموعة صفات ثابتة جوهرية مطلقة ولكنه نتاج تعلم واكتساب مستمرين وتكيف متجدد إذا لم تعد الاستجابة والاستعداد كافيان للفعل الايجابى، وكل هذا مُحَدَّد - بقدر كبير - ببيئة اجتماعية وقدرات فردية متأثرة بهذه البيئة وبالتنشئة الاجتماعية والمؤسسات ذات الصلة بتكوين الانسان مثال المدرسة والاعلام وكل تنظيم للضبط الاجتماعى. ونبدأ بتتبع كيف يوجد العاصب / المتعصب الممكن والمحتمل فى المجتمع السودانى وبالتحديد المجتمع السودانى النبلى الشمالى والوسطى المسلم والمستعرب ومؤخراً يضاف غرب السودان البعيد. المجتمعات المتخلفة عموماً مجال خصب لنمو الحركات المتعصبة ولوجود الافراد العصبيين وذلك بسبب المستوى المعيشى المتدننى والعلاقات الاجتماعية القهرية وتدنى نوعية الحياة وحجب كل امكانيات التمتع والاشباع الروحى والنفسى والمادى باختصار إفقار الحياة مادياً وروحياً طريق

ذو اتجاه واحد يؤدي للتعصب خاصة مع انعدام القدرة على التنظيم والتفكير بهدف التغيير والثورة. لذلك المعين الذي تأخذ منه الحركة الاسلامية هو مجتمع متخلف وتابع، وفي الحاضر - وهذا احد اسباب محاولات التجديد - يحاول هذا المجتمع أن يلامس الحداثة وذلك بادخال التكنولوجيا والتعليم ووسائل الاتصال؛ ولكن يبقى كل هذا مجرد تحديث للتخلف وتعميق للأزمة والتي تبذر متعصبين في اغلب الاحيان. كانت استجابة السوداني الشمالي المسلم لتحديات الطبيعة والسيطرة عليها - بسبب العلاقات الاجتماعية والثقافية ثم قسوة البيئة الفيزيكية نفسها - محدودة وتكاد تبقى في بعض الاحيان عند حد التكيف السلبي وليس الخلاق أى تكتفى بضمان البقاء والاستمرار وبالتالي يتحایل على الطبيعة أو يسترضيها أو يتملقها لكي لا تسحقه وينقرض. وينازلها بأدوات بدائية في العمل، ويتوسل إليها بالسحر والشعوذة وبعض الفن.

خلفية الانسان السوداني "المعاصر" لا تخرج من قروى أو بدوى يعتمد علي الامتار سواء في فيضان النيل أو في البادية، وهي دائماً في يد القدر، ويتهدده سخاؤها الزائد أو شحها الجاف. لذلك فهو في الاصل انسان قدرى وخائف على الدوام وقلق على عيشه الذي يسميه الزرق وليس الانتاج - بكل ما تحمله كلمة رزق من ايهامات الصدفة والعشوائية. ومن هنا زاد احتمال أن يكون متديناً وراضياً لأنه «لوجرى جري الوحوش غير رزقه لا يحوش»، ولأن «ربنا ما شق حنكا ضيعه». كانت حياة السوداني متقشفة مادياً وحزينة بل مكتئبة نفسياً ومحدودة روحياً، وكان مجال انفرج ضيقاً ويُختلس في المناسبات القليلة مقارنة بالقبائل غير العربية - الاسلامية والتي عوضت عن الفقر المادى بخصب روحى ونفسى غير محدود فهم في احتفالات وابتهاج مستمر، فبعض القبائل تحتفل في ذكرى وفاة الاعزاء بالرقص والاغاني والخمر. لذلك لم يكن مستغرباً أن يحسد ابن المجاذيب «الاصيل» تلك الجماعات الفرحة المنطلقة والتي لم تثقلها ثقافة وتقاليد ذات وقار منافق وخبيث، يقول الشاعر محمد المهدي المجذوب:

فليتني في الزنوج ولي رباب قيل بها خطاي وتستقيم

واجترع المريسة في الحوانى وأهذر لا آلام ولا ألوم
 طليق لا تقيدنسي قريش باحساب الكرام ولا قيسم -
 وأما «العربى» الشمالي المسلم فهو حين يضحك بصوت عال ويشعر أنه
 يريد أن يفرح، يضع يده على فمه ويقول: "استغفر الله"، كأنه أتى منكراً
 وبالفعل هناك مأثور متداول يقول بأن "كثرة الضحك تميم القلب" (وتفضل
 شيئاً آخر). وبالتالي فالسودانى الشمالى مشروع شخصيته اكتسابية، قد
 تكرر التخلّف بالانضواء تحت لواء جماعة متعصبة وفاشية، لان المكتتب
 شخص قليل الاهتمامات وخامد، ضيق الافق ولا مبالى ولكنه قد يفعل
 ويندفع ويتحمس دون مبرر، لأنه يكبت مشاعره وعواطفه الحقيقية باستمرار.
 ويجد المكتتب في الجماعة الدينية المتعصبة ملجأ مريحاً إذ تزوده بعدو أو
 شرير يصب عليه كل هذه المشاعر المكبوتة فينفس عن إنفعاله وفى نفس
 الوقت توعدّه بالاجر والثواب حين يوجه عدوانه لكافر أو جاهلى أو علمانى.
 وهناك قول لنيثشة: «أن جميع اولئك الذين لا يرضون عن انفسهم مستعدون
 دائماً للانتقام ونغدو نحن الآخرين من ضحاياهم».

يضيق المجال عن تحليل شامل وتفصيلى للمجتمع السودانى الشمالى -
 وسيكون لهذا مقام آخر- ولكن هناك نسيج لعلاقات ومؤسسات اجتماعية
 واقتصادية وسياسية ودينية يمثلها بالترتيب فى القرية والبادية في السودان:
 العائلة الكبيرة والعشيرة، الجلابى، العمدة وشيخ الطريقة أو الولى. كان هذا
 التنظيم الاجتماعى التقليدى سائداً بصورة شبه كاملة، ولكن بعد السيطرة
 الاستعمارية على السودان منذ مطلع هذا القرن حدث بعض الاختلال فى
 التركيبة الاجتماعية التقليدية. فقد حاول الاستعمار دمج الاقتصاد
 السودانى فى النظام الرأسمالى العالمى وتعميم الاقتصاد النقدى كبديل
 للمقايضة والاكتفاء الذاتى المعيشى. تبع ذلك انشاء مشروعات زراعية
 بطرق غير تقليدية وتشجيع المحاصيل النقدية وتقليك الاراضى الكبيرة. كما
 اقتضت الضرورات الادارية البدء فى تعليم يلبى حاجات الحكم الاستعمارى
 لصغار الادارين والموظفين. كان تقبل السكان المحليين لمظاهر التحديث هذه،
 محدوداً وفى بعض الاحيان عدائياً بالذات فيما يتعلق بالتعليم النظامى

الجديد باعتباره شكلاً غير مباشر للتبشير المسيحي خاصة وأنه يهدد «الخلاوى» كمؤسسات للتعليم الدينى. كما كانوا حذرين من الانحرافات الاخلاقية بسبب بعد ابنائهم عن رقابتهم المباشرة ووجودهم فى الداخليات وبالمدن. من هذه الخلفية التقليدية والتحديث المنقوص ظهرت الانتلجنسيا السودانية التى وجدت فيها الحركة الاسلامية روادها وكوادرها ومناصريها ومتعاطفيها من بداية الخمسينات وحتى اليوم. هذا التكوين الازدواجى الرؤية لازم هذه الفئة دون توقف فى مسيرتها التاريخية، ورغم دور الانتلجنسيا فى الحركة الوطنية من قيام مؤتمر الخريجين وحتى الاستقلال إلا أن تكوينها المتخلف أو الاقل المزدوج هو سبب السودان الذى نعيشه الآن . فقد ارتبطت بالقوى الطائفية والتقليدية وتأثرت بنفوذها اكثر مما يحدث العكس. فالتعلم السودانى لم يحدث قطيعة فكرية واجتماعية مع المجتمع المتخلف، فنظام التعليم الاداتى لم يزوده بالمنهج العلمى فى التفكير لمواجهة المواقف بذكاء اجتماعى ومعرفى. كما أن جو الداخليات المتزمت والقمعى راكم فى داخله كثيراً من العقد النفسية بسبب النظام والاورام والكبت الجنسى ووجود مراهقين من جنس واحد فى اماكن منعزلة. وهذا وضع موات لانتشار الشذوذ الجنسى (الجنسية المثلية) إذا لم يجد المراهقون متنفسهم فى مؤسسات أخرى سواء البغاء أو الزواج المبكر.⁽³¹⁾ من ناحية أخرى كانت مؤسسة الاسرة التقليدية تمارس على المتعلم السودانى أثراً سلبياً واضحاً وحتى القلائل الذين تمردوا انتهوا إلى الجنون أو هامشية الأدمان، والعشيرة مازالت تمارس الخلع بآليات مختلفة. وجد المتعلم السودانى نفسه فى تناقض حاد مع محيطه الاجتماعى وحاول أن يتكيف اكثر مما يغير ويؤثر، وعوض عن ذلك بتضخيم ذاته وعزل نفسه لانه لا يشبه الآخرين. قدم ادوارد عطية الادارى والمعلم فى كلية غردون نموذجاً جيداً لهذا التناقض من خلال شخصية

(31) عن هذا الوضع يقول التراي عن نشأة الحركة : «كانت أن البيئة الخاصة التى نشأت وانحصرت فيها الحركة لمرحلتها الاولى بيئة طلابية، وكانت سياسات التعليم وارضاعه آنذاك تعزل الطلاب عن المجتمع سكناً قصياً وثقافة نظامية غريبة ونمط حياة غريب».

حاولت أن تتحدثن وتخرج عن روح القطيع :« معاوية هو أول سوداني يتصل فعلياً بروح الغرب وجد فيه وطنه الروحي(.....) لو أردت أن تحس التناقض تخيله في منزله بأم درمان وحوله أمه وعماته وأخواته منفصلات عن الرجال، لم يروا غرباء، نساء أميات ولا تحتوى عقولهن شيئا (.....) تصوره وهو جالس وسط هذا الوضع يقرأ جين أوستن والدوس هكسلي»⁽³²⁾ ويقول ترمينجهام بصدق عن فئة الافندية هذه والتي تمثل الانتلجنسيا قمتها:«تأثير الافندية لا بد أن يوضع في الاعتبار ولكن كثيراً ما يببالغ في ذلك. فالافندي اناني يبحث عن مصالحه لذلك لا يهتم تقدم الجماهير، وتفتقد ثورته أو قمرده للاخلاص. في المنزل يكاد ينعدم تأثيره تماماً لغلبة العنصر النسائي الجاهل ومن المشوق أن تري ضعف تأثير حكيمته على الخبرات»⁽³³⁾.

بعد الاستقلال وجدت هذه الانتلجنسيا الكسيحة نفسها تحكم السودان اداريا وسياسياً بسبب السودنة التي وضعتها على قمة الجهاز الاداري بعد خروج البريطانيين، كذلك تكونت الاحزاب السياسية التقليدية برأس من الافندية وجسم من جماهير لم يتم تخليصها من التخلف بكل اشكاله. عملت هذه الفئة - الحكام الجدد من المتعلمين - على تكريس وزيادة امتيازات المتعلمين ابتداء من التعليم الابتدائي وحتى المعاشات الجارية بعد وفاتهم، وأصبحت هذه الفئة تستولي على جزء كبير من فائض قيمة الانتاج في السودان لتلبية حاجاتها وامتيازاتها علي حساب افقار متزايد للريف السوداني والعاملين المنتجين. تراكت الديون على السودان ووصل إلى اليأس الحالي بسبب ما أنفقه على مؤسستين كان يظن ان مردودهم سيكون عظيماً، اقصد : الجيش والتعليم. واعتقد إن ما أنفق على الجامعات لو أنفق على شراء البذور والتراكتورات والحاصدات لكان المردود أكثر وأجدي. لم تقدم الانتلجنسيا في عمومها - عدا استثناءات نادرة على المستوى

(32) Edward Atiyah : An Arab tells his Story. A Study in Loyalties, London,

John Murray, 1946,p.144

J. Spencer Trimingham: Islam in the Sudan. London, Frank Cass, (33)

1965,p.122.

السياسى الجماعى أو السلوك الفردى - للبلاد ما تستحقه من تضحية وواجب وطنى، خاصة وقد ضحى بالكثير رغم فقره للتأهيل والتحصيل العلمى والذى لم ينعكس على تقدم السودان. والآن عندما حلت الكارثة تخلوا عن البقرة الحلوب فقد حققوا أحلام العصافير بشراء الفيلات والعمارات وخربوا الوطن. ومع ذلك أو بسببه لا يفهم المثقف أو المتعلم السوداني إلا ضمن ما يمكن أن يُسمى سوسيولوجية الفشل والخيبة (Sociology of Failure) الفشل فى الحب والثورة والتقدم والمجد والشهرة والإنجاز والرضا عن النفس واحترام الذات. فهو يعيش الاخفاق والفشل رغم النجاح الظاهري أو يحاول حجب الفشل بنجاح خارجى يزيده وحشة وخواءً. حلم جيل الاستقلال واكتوير بالثورة فحصد نظام النميرى بفساده وقوانينه، وبعد انتفاضة ابريل 85 تغنى «بوطن حر ديمقراطي» وحلم بالتغيير مجددا فاستيقظ على كابوس البشير وبنى الجبهة المتشابهة. وكتب أو حفظ قصائد الحب في مطلع حياته وتمنى أن يجسد ذلك في أسرة حديثة مثالية إذ به ينتهى إلى مؤسسة استهلاكية تثير الضجر وتبعث على الهروب الى القعدات أو حلقات التلاوة. استمر فشل «المثقفين» وتعاضم حتى جاء الفاشل الاعظم نميرى الذى أصر على إضطهاد «المثقفين» وعرفنا إعادة تربية الرجال بالصفع والركل، كانت فترة نميرى سنة الكسرة «كما يقال عن الهزيمة فى المهديّة». لم يكن انجاز «المثقفين» فى كل المجالات في حجم التوقع أو المدخلات المادية التى اقتطعوها من قوت الشعب السوداني، علي سبيل المثال لا الحصر: رغم أن الزراعيين اكثر الفئات التى حصلت على بعثات وتدريب في السودان ما زال كتاب Tothill عن الزراعة فى السودان الصادر عام 1948 هو المصدر العمدة فى هذا المجال بشموله وجهده. لم ينشغل "المثقف" السوداني بالفكر كثيراً وحتى حين تدين مال إلى الاسهل والذى لا يتعب العقل، فاتجه إلى تلاوة وتجويد القرآن الكريم بدلاً عن تفسير القرآن ودراسة الفلسفة الاسلامية. ومن هنا يقترب من تنظيمات التعصب القائمة على تعطيل التفكير. لذلك نجد لابی الاعلى المودودى كتاباً بعنوان: (تفهم القرآن) وليس تفسير القرآن.

رغم الاقتضاب فقد أردنا تأكيد وجود ظروف اجتماعية ونفسية مثالية لظهور المتعصب أو الاسلاموى الممكن. فهناك شرط التخلف الاجتماعى واستجابة الشخصية الفردية نفسياً فى اتجاه قبول أو تحوير هذا التخلف من خلال تقديسه وتدينه ثم التعايش معه . فالاسلاموى السودانى عاش في اسرة تسلطية تحت حماية أب مطلق السلطة وتحيط به جماعات قرابة لا تقل تسلطاً ثم جاء الدخول فى نظام تعليمى . سواءً دينى أو مدنى . يربى الخضوع والاستكانة فقط ثم الانخراط فى خدمة عامة قائمة على التنافس والخبث والمؤامرات. والاندرج فى مجتمع ذكورى وحياة كئيبة تتنفس الحزن زادت من يؤسها تدينية «الجهة الإسلامية القومية» والحركة الإسلامية عموماً التى جفت الدين الصوفى الشعبى من بعض مظاهر فرجه الخاص. والفرج . كما يقول فروم . مصاحب للنشاط الانساني المشر، ومن المفروض أن تلعب الفرحة دوراً جوهرياً فى العقائد الدينية والفلسفية. ويمكن للدين أن يرفض فكرة اللذة ولكن لا بد أن يقبل فكرة الفرحة الروحية⁽³⁴⁾. ومن المعروف أن شخصية الفرد هى نتاج علاقات وتجارب وتنشئة تتكون مبكراً فى اللاوعى وتظل فاعلة طوال حياته بطريقة أو أخرى. ويقول احد علماء النفس عن هذه العلاقة بين الاجتماعى والنفسى: «إن شدة وعمق تأثير وضعية القهر المميزة للمجتمع المتخلف لا تتوقف على بعدها الاجتماعى فقط، بل تتعزز من خلال الانعكاسات اللاواعية التى تثيرها وتصاحبها... إن اكبر حليف للمرض الاجتماعى هو المرض النفسى فى بعده اللاوعى. وإن اكبر متواطئ مع الاضطراب الاجتماعى هو الاضطراب النفسى الذى يصاحبه ويشكل وجهه الخفى. وبرز مثال على ذلك الفاشية السياسية. درجة القمع الاجتماعى ومقدار الرغبة فيه، تتناسب مع درجة القمع النفسى الذى يصيب نزوة الحياة، ودرجة الحقد والتعصب السياسى تتناسب طردياً مع مقدار العدوانية المتراكمة فى اللاوعى»⁽³⁵⁾.

(34) أريك فروم : الانسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة سعد زهران . الكويت ، عالم المعرفة، 1989، ص 126.

(35) مصطفى حجازى ، مصدر سابق، ص 88.

من الواضح أن فكر الاسلاميين هو فكر أزمة وفي مجتمع الأزمة - كما ذكرنا في متن هذه الدراسة - ومن ناحية أخرى فتنظيم الإسلاميين يجذب الفرد المأزوم والمحبط والمحتقر لذاته وبالتالي يتحول إلى التعصب والعنف والعدوانية. لذلك وجدت حركة الإخوان المسلمون ثم " الجبهة الاسلامية القومية " بيئة مناسبة لتجنيد الأعضاء وبالذات من بين المتعلمين الأكثر تعقيداً وغربة. هناك دائماً احتمالات للتعبير عن الذات بين متعلمي المجتمع المتخلف : الثورة والتغيير الإيجابي أو العدوانية والفاشية والتعصب، والخيار الأخير هو الأسهل لاعتماده على العاطفة والانفعال كما أن التعطش للقوة والسيطرة يجد وعود الاشباع في الجماعات التعصبية والفاشية أكثر. لدى مثل هؤلاء الافراد استعداد للتوجه نحو الأحزاب التي تحقق الذوبان الكلي في الجماعة، والتي تمثل لهم عقلاً جمعياً يفكر بالنيابة عنهم، ويمكن أن يضحي المرء بفرديته وأصالته، وكما يقول النفسانيون : « ينشأ نوع من اللحمة العاطفية والوجودية بين أعضاء الجماعة من خلال التعلق بالزعيم الذي يشكل مثلها الأعلى: مصدر وغوذج القوة، والقدرة، روح الجماعة والمعبر عن آمالها وشخصيتها ومخاوفها. »⁽³⁶⁾ ويزداد تماسكها كجماعة داخلية وينفس القدر تكون كراهيتها وعدوانيتها تجاه الجماعة الخارجية التي تُحمّلها كل الشرور؛ وخطورة هذا الموقف أنه يتسبب في انهيار علاقات التعاطف والشعور بروح المواطنة المشترك، ويبرر العدوان وكأنه دفاع عن النفس. وهكذا يقع إنسان تلك المجتمعات المقهورة في العنف والفاشية بسبب وهم الخلاص وهو حل سحري وانتحاري في آن واحد.⁽³⁷⁾

يمكن استعمال الفاشية لوصف الحركة الاسلامية السودانية، لأن جذر أصل الكلمة - بعيداً عن الشحنة العاطفية السياسية - يعنى رابطة أو جماعة أو عصبة حسب الكلمة الايطالية (fascio) المشتقة من الكلمة اللاتينية (fascis) وهي حزمة. العصي أو القضبان الحديدية (السيخ أيضاً) وكان رمز

(36) نفس المصدر ، ص 188 .

(37) مصطفى حجازي ، مصدر سابق ص 181 .

السيادة والسيطرة للجمهورية الرومانية⁽³⁹⁾ ثم صار للكلمة تاريخ جديد مع موسوليني ابتداءً من مظاهرات عام 1915 لإجبار الحكومة الإيطالية لدخول الحرب حتى تأسيس الحزب الفاشي الوطني (partito Nazionale Fascista) ومن هنا أعطى أعضاء الحزب من الفاشيين من خلال أفعالهم وممارساتهم للكلمة معنى سياسياً جديداً وشكلاً تنظيمياً يقترب من الجماعات الدينية المعاصرة في رفضه للمجتمع، إذ كان الحزب معادياً للاشتراكية والرأسمالية معاً كما مال إلى استعمال العنف ضد مخالفيه، وأدخل أسلوباً جديداً في العمل السياسي له عادات وطقوس ذات صبغة دينية وعسكرية ورجولية، وللقائد - الدوتشي - نفوذ غير محدود على الأعضاء، وكان يؤكد دائماً أن الفاشية نتاج العمل والفعل أما التعاليم والأيديولوجيا فتأتى لاحقاً. وهذه سمة للجماعات الإسلامية حاضراً أو لآئى تنظيم يحاول الحفاظ على وحدته وقاسكه بدعوى أن الأيديولوجيا تفرق بسبب النقاش والاختلاف والحوار. ومن المفارقة أن الميزة التي تفتخر بها الحركة الإسلامية أنها قادرة على إقامة مجتمع مثالي وتعتمد هنا على أسطورة رائعة تستطيع بواسطتها أن تحشد الجماهير وتقوم بالثورة (مثال إيران) أو تحريك الشارع ومعارضة قوة أى سلطة سياسية، فالأسطورة هنا حسب المعنى السوريلي (نسبة لجورج سوريل) «تتعلق بالمستقبل الذى تمثل على صورة وعد يمكن تحقيقه بواسطة عمل منظم، فهي تغرى الخيالات وتثير حماس القلوب، تشجع على التنظيم وعلى الدعاية وتغذى طاقة الشعوب على الانتفاضة».⁽⁴⁰⁾ ولكن الفاشي أو المتعصب قادر فقط على أن يقوم بالتهديم لأجل البحث عن عالم مثالي، فهو يقوم بالقضاء نهائياً على كل ما يعتبره نقصاً أو عقبة في سبيل تحقيق المثال،⁽⁴¹⁾ ولكن يعجز عن البناء الإيجابي. ويرى النفسانيون أن هذا

(39) Wolfgang Wippermann: Faschismus Theorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion. Darmstadt, Wb, 1972, S.2

(40) البير سوريل: ماهى الثورة. فى مجلة (الطريق) العدد الخامس اكتوبر 1989، ص 125.

(41) اندريه هاينال، مصدر سابق، ص 35. عن ويليام رايش: علم نفس جمهور الفاشية.

التناقض بين غريزة الحياة وغريزة الموت يدخل في صميم التعصب. يعتبر الزعيم أو القائد هو سر نجاح أى حركة تعصبية لأنه تجسيد للفكرة . المثال أو الوهم والأسطورة التى يعتنقها البعض دون أى تساؤل. لذلك فإن شخصية الزعيم الكارزمية لها تأثير أقوى من الفكرة أو البرنامج السياسى للحركة. ومن هنا يطلب من العضو الجديد فى الجماعات الدينية أن يكون «مثل الميت فى يد الغاسل» منعاً لتسرب الشك والتردد إلى قلبه. تسميات القائد- كما اسلفنا- توحى بمهام القيادة تجاه الأعضاء، فهو الذى يرشد ويراقب ويأمر. حاولت زعامة الاخوان المسلمين تجنب تلك التسميات مراعاة للبيئة السودانية البسيطة والمنطلقة، كذلك تجنب الحديث عن الطاعة والخضوع للزعيم مما قد يسببه من نفور عند السودانيين، هذا التكرين والمزاج النفسى يدركه جيداً الاخوان المسلمون السودانيون، وعبر الترايبى عنه بقوله: «ولاسباب عائدة لطبيعة أهل السودان الحرة المتفلتة على الضبط البالغ الذى لم يعهدوه فى تقاليدهم السياسية والثقافية، أو إلى طبيعة الحركة الاسلامية فيه المؤسسة على قدر كبير من حرية التربية والرأى، تبدو أشكال الطاعة عند أعضاء الجماعة السودانية مختلفة عن قريناتها».⁽⁴²⁾ أود أن أؤكد دائماً أن كثيراً من ايجابيات الحركة تعود إلى سودانيتها وليس لإسلاميتها، فقد كان الواقع السودانى يفرض عليها رؤية وأشكال عمل وسلوك - على الأقل تكتيكياً ومؤقتاً- قد تبتعد عن مثال الحركة الفكرى السائد وتختلف عن طبيعة عمل وسلوك تلك الحركات. وفى هذا السياق أجبرت الحركة على التسودن، يقول الترايبى: «ومن ثم اجتذبت الحركة مصطلحات أصيلة فى التقاليد الاسلامية مثل : الإمارة والإمامة والمسؤولية والقيادة».⁽⁴³⁾ لاحظ المقابلة بين التقاليد الاسلامية والتقاليد الديمقراطية كنظرتين مختلفتين لوضع وتسمية الزعامة.

لا يكفى فى محاولة فهم الحركة الاسلامية فى السودان أن نقتصر على ما تكتب وتقول عن نفسها بل علينا أن نتعدى ذلك إلى المسكوت عنه، غير

(42) حسن الترايبى، الحركة الاسلامية.. مصدر سابق، ص 93.

(43) المصدر السابق، ص 84.

المكتوب ولا يقال بينما يمارس ويفعل فى الواقع. فالحركة رغم نفى الدور الطاغى للزعيم يسود بينها استعمال الألقاب لتعظيمه وتأكيد قيادته نفسياً، فالترايبى وانصاره يفضلون مناداته (بالشيخ حسن) وهذا المصطلح فى السودان عميق المدلول والايحاءات مضمخ بأجواء السلطة السياسية والدينية فى التراث والحياة السودانية التقليدية، لأنه يطلق على شيخ القبيلة وشيخ الطريقة الصوفية أو الروحية. وهناك قول مأثور يأمر كل من ليس له شيخ أن يبحث له عن شيخ، بما يدل على ربط الانتماء بوجود الشيخ. ورغم وجود هيكل تنظيمى متعدد الوظائف والمهام لضمان ديمقراطية وتسلسل القرارات، إلا أن رأى (الشيخ) هو الذى ينتصر دائماً، مثال ذلك مسألة المشاركة فى حكومة الصادق فقد كان الشيخ يرغب فى المشاركة، ولكن رفض المكتب التنفيذى التوصية وبينما وافق عليها مجلس الشورى، فقررت الجبهة المشاركة. ويحاول الترايبى أن ينفى عن هذا اللقب - أى الشيخ - المعانى التى ترتبط عادة بتسميات زعماء الحركات الاسلامية: «ولقد جرى أخيراً على المسئول الأول مصطلح (الشيخ) سوى أنه بدأ رمز تسمية سرية أيام القهر ثم غدا لقباً لا يرقى لمغزي المصطلح العرفى». ⁽⁴⁴⁾ يعكس اللقب ولاءً مطلقاً للشيخ فى الواقع يصل لدرجة تقليد متعلمى وقيادى الحركة، الشيخ، فى كل شئ : طريقة الكلام باليدى، واللبس، أى الملفحة ذات الخطوط السوداء، الضحكة المميزة، اللغة المنمقة التى لا تشرح كثيراً ولا تفصح، المرونة اللزجة فى التعامل والنقاش.. إلخ، باختصار فقد استنسخت الحركة نماذج عديدة من الشيخ الأصل. وهنا مكن الخطورة فى هذه الحركات: الشعائرية والطقوسية ووثنية الزعيم وطائفية حديثه جريئة فى مهاجمة الطائفية القديمة، فقط لقدرة الطائفية الجديدة على التمسرح ولبس الاقنعة وتزييف الرعى بآليات حديثة وبالعامل وسط فئات تعيش قشرة الحضارة والحداثة بينما روحها ومضمونها من عصور وسطى مظلمة.

يبقى مفهوم الطاعة ومركزيته فى مسيرة الجماعة، دليلاً ساطعاً على عقلية القطيع التى تحكم مثل تلك الحركات وعلاقة ذلك بالراعى أو الزعيم

المطلق القرار، وهذه سمة أى جماعات فاشية التوجه لأنها تخاطب العاطفة والانفعالات والمشاعر. يحاول الترابى بطريقته المعهودة التقليل من دور الطاعة فى التنظيم ويربط ذلك مجدداً «بالطبيعة السودانية» ولكن هذا التحديد لدور الطاعة تكشفه الطريقة الواقعية للممارسات الحزبية التي تجعل السلطة والتنفيذ فى النهاية بيد (الشيخ). يقول الترابى: «مذ تباعدت نظم القيادة السياسية والادارية فى مجتمع المسلمين التاريخى عن معانى الدين واحكامه، أصبحت المنظمات الدينية كيانات خاصة، الطاعة فيها والقيادة أعراف معروفة لا تناصرها أوضاع ولا تكاليف سلطانية».⁽⁴⁵⁾ هذه التكاليف بلغة الترابى تعنى البيروقراطية واللوائح والتنظيم الإدارى مقابل العرف والطوعية والعفوية، ويقصد أن نظام الطاعة والقيادة والتسلسل الهرمى وتوزيع الحقوق والواجبات له أصول فقهية وعقدية فى المجتمع الإسلامى الأول ولأن الحركة تستلهم ذلك المجتمع فهمى ستعيد تنظيم الطاعة والقيادة وفق تلك الأصول. وفى حقيقة الامر تأثرت الحركة بالتنظيمات المنافسة وبالأذات الحزب الشيوعى، بالإضافة لزيادة العلمنة بمعناها الاتصالى والتقنى والادارى بين اعضاء الحركة، يصف الترابى هذا التطور: «والحركة الإسلامية الحديثة محاولة لتأطير نظام الطاعة والقيادة فى نظم قطعية تُعين احكام العلاقات والتكاتف فى الجماعة بوجه محدد موثق ولا تترك الأمر عفواً - أن تبرز القيادة من التطور التلقائى للمقامات والكسوب حسبما يقدرها ويعترف بها المجتمع الدينى، وتتجلى الطاعة من الممارسة العفوية للعلاقات الموازية وتتجسد فى سنن السلوك المرعية إزاء المقدمين فى المجتمع».⁽⁴⁶⁾ ونظراً لأن الحركة لم تصبح سلطاناً رسمياً فى ذلك الحين لذلك تركت مجالاً واسعاً لمغزى الطاعة والقيادة، ورغم أن هذا الكلام ملتبس ويغرقنا فى لغة جميلة وثرية لفظاً ولكنه لا يدل على الكثير من المعانى. وآلية تعويم معنى يقصد بها تأكيد معنى آخر مخالف تماماً. فرغم تأكيد الحرية والاخلاقية العالية والمثالية يقصد تثبيت الطاعة والرضوخ والمرونة التي تمنع الخلاف

(45) المصدر السابق، ص 92.

(46) نفس المصدر.

والحوار والجدل، نقرأ: «فقداء الحركة لا يطابقون بالضرورة أولئك الذين تسميهم اللوائح وتعيّنهم إجراءات التولية. والطاعة فيها لا تقتصر على حد قائمة التكاليف اللاتحمة المقررة. بيد أن الحركة تسعى نحو نموذج متكامل للجماعة الإسلامية التي يتكامل فيها البعد الوجداني الفردي والعرفاني الاجتماعي والسلطاني الرسمي، وتتأيد فيها هيبة سلطة الأمير بتوقيع الافراد واحترام المجتمع، وتتعزز فيها جزاءات الطاعة الوضعية بجزاءاتها الاجتماعية والغيبية، وتتنوع فيها صور القيادة ومقتضيات الطاعة في شتى الأطر الاجتماعية». ⁽⁴⁷⁾ رغم جزالة وفخامة هذه اللغة فهي لا ترضى العضو لو كان نقدياً ومتسائلاً ولكنها تُجدي كثيراً في تربية العضو الخاضع الراضى بإيمان العجائز، على سبيل المثال يمكن التساؤل: ما المقصود بالبعد العرفاني الاجتماعي هل ينسب للعرف وهذا الاقرب لسياق الفهم أم للعرفان وهو الاكثر صحة لغوياً؟ وكيف تتعزز جزاءات الطاعة الوضعية بالجزاءات الاجتماعية والغيبية؟ وما الفرق بين الجزاءات الوضعية والاجتماعية؟

الحركة الاسلامية في جوهرها حركة طاعة وخضوع ونمطية وتقليد في الفكر والتنظيم، وذلك لان فكرة «الفتنة» تحتل موقعاً محورياً في نظامها الفكري السياسي والتنظيمي. لذلك يمكن أن يسمى أى اختلاف في الرأي أو محاولة التجديد «فتنة»، يضاف إلى ذلك في اللغة الحديثة للحركة الاسلامية مصطلح «المرونة» والذي يعني عملياً التراجع غير المنظم عن المواقف بقصد حفظ الوحدة وتجنب الفتنة. شهدت الحركة الاسلامية السودانية اختلافات عميقة بسبب القفزات التي تقوم بها القيادة بسبب حدة قضايا جديدة في الفكر (الموقف من المرأة والفن مثلاً) أو في السياسة (مثل المشاركة في الحكم والتحالفات) وحول حدود التجديد الفقهي. كان يمكن لتلك التحديات - تسميها الحركة ابتلاءً - أن تؤدي إلى انقسام حاد في الحركات العادية التي تتميز بقدر من العقلانية وحرية التفكير، ولكن في حركة الطاعة والشخصية الكارزمية لا مجال للاختلاف والفتنة. ورغم أن الاسلاميين ينفون خضوعهم للطاعة الميكانيكية فإن سير الاحداث يظهر

خلاف ذلك ومع ذلك تستطيع الحركة أن تبرر، يقول الزعيم عن الاعضاء الملتزمين: «لكنهم ووجهوا بقرارات جريئة بدت غريبة مخالفة للمعهود فما نكصوا عن الطاعة بل أبدوا مرونة في التحول مع مقتضى توجهات القيادة».(48) الحديث عن الطاعة يُعرض هنا ايجابياً لذلك تستعمل كلمة «ما نكصوا» أى أقدموا ولم يحجموا كأنهم فى قتال أو جهاد. كذلك جعلت هذه الطاعة «الحركة الاسلامية أسرع الحركات تحارباً مع حركة التاريخ في السودان» يضاف إلى ذلك «أن الجماعة على ما هى عليه من مرونة الطاعة لم تتعرض لفتنة الشذوذ والمروق والانشقاق بدرجة كبيرة». كل ذلك يتم إرجاعه إلى أصل ويقاس على واقع ديني / نبوي ماضوى ليسبب الرضا وراحة الضمير ومزيداً من الانتياد: «وقد راج فيها (أى الحركة) فقد لسنة طاعة الصحابة رضى الله عليهم مع الرسول (ص) زين إليهم حب الوحدة والالتزام دون كبت لحرية الاخذ والرد والتصرف، وحب التوكل بعد العزم أو الاجماع بعد الشورى دون التماهى بلا محاسنية أو مراجعة»(49)

عملت الحركة بطرق عديدة على ضمان الطاعة وهيمنة القيادة وبالتحديد قرارات الشيخ، وهذا يفسر موقف الحركة من الديمقراطية والتعددية والحوار عموماً. لذلك تتحدث فى تنظيمها عن الإجماع وهو ما يستحيل مع وجود عقول متعددة ومصالح مختلفة، فالإجماع - كما ذكرنا - اسم آخر للشمولية لان فكرة الاغلبية تعتبرها الحركة طريقة غريبة فى اتخاذ القرار، رغم أنها واقعياً اضطرت كثيراً لتلك الطريقة، لان من طبيعة البشر الاختلاف. ولنا نموذج آخر لمحاولة اللغة تطويع الواقع - فى حديث الترابي: «إذا أبرز النمط الديمقراطي الغربى صورة القرار تتخذه الاغلبية فى وجه الاقلية، فان الشورى الاسلامية تجعل مثالها أن يصدر القرار عن التراضى والاجماع فى سبيل جمع عناصر الحق كافة وتعبئة الجماعة قاطبة» وهو- يعلم استحالة ذلك فيضيف تعريفاً للإجماع لا يختلف عما رفضه - أي رأى الأغلبية: «بل الإجماع ما صادف موافقة السواد الاعظم وقارب توجهات الجميع ولم يتخذ على سبيل

(48) المصدر السابق.

(49) المصدر السابق، ص 3 - 94.

المشاقة المغالبة أو بروح الاستقطاب والتعصب» (50) ويذكر أن القرارات الخطيرة كلها تصدر عن اجماع مطلق أو شبه مطلق، ولكن يبدو أن المقصود بذلك خضوع الاقلية لرأى الاغلبية وهناك إشارة إلى الاختلاف أو التداول والترجيح ولكن «حالما ينعقد القرار، إذ تشرح له الصدور ويقوم به الجميع مطمئنين». (51) كما نجد نوعين غريبين من العلاقات فى اتخاذ القرار - بسميها الأفقية والرأسية ويشرحها كالآتى : «فالعلاقات الافقية غالبها استشارة وخيار بينما العلاقات الرأسية إلى الاعلى شورى واستثمار وإلى الادنى استشارة أو أمر أو تخيير» من الصعب أن تتبع كلمة «إستثمار» من الاعلى علاقة تخيير إلى الادنى، لأنها أمر فقط.

يمكن أن نقول أن الحركة فى سبيل الوحدة وعدم الانقسام جريت كل الوسائل اللاديمقراطية فى التنظيم واخيراً تخلت عن الفكر لصالح الحركية لضمان الصف الواحد وهذا ما تسميه محاولة التوازن بين فقه الحركة وصفها. (52) طريقة تشكيل أعضاء هذه الحركات تحرمهم من المقاومة وبالتالي يسهل على القيادة تسيير التنظيم، فمن خلال الاسر أو الحلقات الصغيرة «التي تحيط بعدد من الاعضاء من حيث جبرتهم لتصلهم بولاء الجماعة ونظامها ولتضمن تربيتهم وفق المناهج المقررة وتعبثهم فى سياق حركة الجماعة». (53) كانت طريقة التربية تقوم على «تلمذة للتقيب الذى يعلم ويزكى ويضبط». (54) مثل هؤلاء الاشخاص يتكيفون سريعاً لذلك يتقبلون بسرعة قفزات الحركة الاسلاموية - فكرياً وتنظيماً - ويقول زعيم الحركة: «وكان بعضهم يعانى أزمة كلما انتقل التنظيم من طور إلى طور جديد» (55) ولكنه لا يوضح كيف يتجاوزون الازمة؟ والجواب معلوم وهو قبول الامر

(50) المصدر السابق، ص 7 - 108.

(51) المصدر السابق ص 108.

(52) المصدر السابق، ص 51.

(53) المصدر السابق، ص 69.

(54) نفس المصدر.

(55) المصدر السابق، ص 74.

الجديد دون تساؤل لأن البنية الذهنية التي تخلقها الجماعات المتعصبة صارت تؤدي وظيفتها جيداً. كما أن الحركة لا تترك الأمر داخل الأجهزة دون تقييد مسبق يحقق لها الأغلبية الدائمة أو الاجماع، فتحصن الانتخابات المباشرة للمسؤولين بقدر من العناصر المضمونة الولاء والطاعة عن طريق ما يسمى «اهل التمثيل المخصوص» أو التمثيل بالتعيين! أى الانتخاب غير المباشر، والذي يبرر: «لكن الانتخاب العام مهما كان حراً وراشداً لا يخلو من ثغرات فى تمام التمثيل فكانت إجراءات الضم بالانتخاب التكميلى غير المباشر تتيح فرصة لاستدراك ذلك» ثم تدين الحركة الإسلامية أسلوب الانتخاب فى الديمقراطية الغربية الذي مارسه فى انتخابات 1986 بكل وسائله واخلاقياته مضافاً إليه ادوات مجتمعات متخلفة مثل العصبية والعشائرية، فى نفس الوقت تنتقد الانتخاب المباشر عند ما تريد تبرير التعيين والاختيار بقولها: «وهى تعلم كيف تطور النظام الانتخابى فى الديمقراطية الغربية لا سيما الترشيح ودور الدعاية الانتخابية والدعم المالى والضغط والوعود فى التأثير على الخيار. وهى تدرك بفطرتها وفقها أن ذلك يجافى خلق المتدينين ويشوه شرعية الاختيار، ومن ثم ظهرت ممارساتها الانتخابية من تلك الشرائب»⁽⁵⁶⁾ ومن مظاهر التفرد بالقرار حتى بعد الانتخابات والشورى الشكليين أن بعض المسائل ليست عرضة للنقاش رغم حساسيتها وعدم ارتباطها بالعقيدة أو الفروض الدينية، وهى الناحية المالية، ويقول الترايبي: «أما ضوابط الاتفاق، فالجماعة لأسباب شتى لا تحفظ حسابات مراجعة، ولكنها تضبط حسابها بدرجة ما، ولا تعول على الثقة وحدها، بالرغم من أن مستوى الأمانة تطور مع تطور التربية المناسبة، ولم تعرف أوضاعها المالية خطير شبهة.»⁽⁵⁷⁾

ضحت الحركة الاسلامية السودانية بأى تعميق لفكرها قد يؤثر على الوحدة التنظيمية كما لم تحاول أن تناقش نفسها أو تنقد ذاتها بل صرفت كل طاقات الأعضاء نحو حرب وصراع خارجى ضد عدو متآمر يستوجب

(56) المصدر السابق ص 88، 102.

(57) المصدر السابق، ص 1 - 82..

الامر التوحيد ونسيان الخلافات لمواجهته أو حسب زعيم الحركة: «فقد وجدت الحركة الإسلامية في السودان أن صحة جماعة الحق وأن وحدتها في التعرض للباطل ومدافعتة».⁽⁵⁸⁾ ويفتخر بأن الحركة لم تكن ساحة للصراع الفكري (ص 112) ويضيف نافياً ضالة الاهتمام بالفكر فيها، بينما هو في الحقيقة يؤكد ضعفها الفكري ونشاطها الحركي: «لكن الحركة في السودان التزمت منهجاً حركياً عملياً صرفها عن فرط الايغال في التنطع النظري، فلا يكاد المرء يلحظ فيها أثراً أو خطراً لخلافات تهدد وحدتها بين تيارات محافظة وأخرى تقدمية يسارية أو تقليدية وأخرى عصرية أو صوفية وأخرى سلفية ظاهرة».⁽⁵⁹⁾ يعترف حين أراد الفخر ببؤس وجذب الحركة فكرياً وأنها محرومة من وجود تلك التيارات التي عددها لإثرائها وإخصابها ولكنهم يكتفون دائماً بالهيئة الضخمة والعقل الضامر. وتتأكد في الحركة باستمرار صفة النفعية العملية (البراجماتية) فهي تقيس كل قضية بحسب نصيبها من النجاح والنتائج ولبس حسب صحتها ومبدئيتها - كما اسلفنا - وهي تقر بذلك دون موارد أو تورية. يقول الشيخ في موضع للحديث عن التنظيم: «وقد انطوت هذه السياسة المرنة في تسير حركة الجماعة على مخاطرة واقع غير آمن، ومفارقة لمعهد الجماعات الإسلامية، ولكنها انتهت إلى نتائج مبددة للمحاذير مبشرة بأن المجتمع الذي ستمكنه الحركة إن شاء الله سيأتي أقرب لتمكين الحق والخير». ويضيف: «فقد كان فقه الهدف لديها أنفع من فقه المنهج والتنظيم»⁽⁶⁰⁾ هذه مكيافيلية صريحة تفصل بين الهدف وبين المنهج وطريقة تحقيق الهدف.

كان الضعف الفكري سبباً في تساقط العضوية خاصة بعد نزع الأعضاء ومواجهتهم لمشكلات لم تزودهم الحركة بأدوات ومناهج تحليلها وفهمها وطرق حلها، ولكن الحركة احتوت هذه المعضلة بالتنظيم الفضفاض قليل الالتزامات والمسؤوليات، فكان العمل الجبهوي. فقد قطنت الحركة إلى ظاهرة

(58) نفس المصدر، ص 111.

(59) نفس المصدر، ص 112.

(60) المصدر السابق، 94 - 95.

التساقط بعد التخرج، يكتب الترابى: «وكان الطلاب الاسلاميون إذا وافاهم التخرج من كنف الجماعة الوثيق بمعاهد العلم إلى ساحة الحياة وأوساط الجمهور- حيث لا تجددهم تجارب التدين في الحياة الطلابية المكيفة وصادقتها الحميمة، وحيث لا يجدون أعراناً قريبين ولا كثيرين على الخير، وحيث تصدمهم هموم المعاش والزواج التي لم يتهيأوا لها بتربية مناسبة - كانوا يعانون عزلة كبيرة. وكان التساقط في العضوية انقطاعاً من الصف أو وقوعاً في الفتنة يحدث بينهم بنسبة ذات خطر.»⁽⁶¹⁾ هذه عضوية ضعيفة الفكر والايمان تلهيها تجارتها وزيجاتها ووظائفها عن دينها ورسالتها. كذلك يتقلص التنظيم في فترات المصاعب والمواجهات بصورة مخزية ثم يأخذ انتشاره السرطاني حين يوجد في السلطة أو قربها، يقول سكى: «لم يكن هذا التقلص التنظيمي ناتجاً فقط عن اعتقال القيادة ويطش اجهزة الامن ورجحان كفة اليسار ولكن كان كذلك بسبب حالة الاحباط والخمود التي اصابته الاسلاميين بعد حل الجمعية التأسيسية وسقوط معظم قياداتهم في انتخابات عام 1968 النيابية وما أعقب ذلك من انكفاء داخلي وتشويش فكري وتنظيمي: جبهة أم أخوان؛ تربية أم سياسة؛ نوع أم كم.»⁽⁶²⁾ يلاحظ أن هذه القضايا رغم أهميتها حسمت في صمت وهدوء يتمشى مع الطاعة.

وجدت الحركة الاسلامية السودانية الحل لكل معضلاتها الفكرية والتنظيمية في التزام ما تسميه المرونة وهي لغة ملطفة للالتهازية أو البراجماتية الفجة. وقد مكنتها «المرونة» من تغيير اسمها ومن إخفائه وتوسيع شروط العضوية وتغيير برامجها بدعوى المرونة السحرية، يقول الزعيم: «ويمكن في التقويم الإجمالى المقارن أن يقال بأن الحركة الاسلامية في السودان كانت برسالتها ترى الجماعة اكبر من أى اسم أو شكل تتخذه لبعض الاحايين لذلك هان عليها أن تكبت اسم الاخوان المسلمين كثيراً، وأن تبدل نظمها الاولى طوراً بعد طور. بل كان أعضاء الجماعة يرون جوهر

(61) المصدر السابق 40 - 41.

(62) حسن مكى، الحركة الاسلامية .. مصدر سابق، ص 114.

الدعوة وقضية الاسلام اكبر من الوسائط التنظيمية ووراء دائرتها بل أولى من الهيئة الكلية لجماعتهم.» (ص 75) ولأن الحياة لا تنفذ صور ابتلاعاتها وظروفها - يضيف: « فإذا انضبطت الجماعة في نظامها مطلقاً أوشكت ان تجمد وتقعده به عن الاستجابة لمقتضيات الظروف المتجددة. ومن ثم لابد من قدر من المرونة والحرية وتوازن النظام وتتيح هامشاً من المبادرات والطلاقة لتتبلور مقترحات جديدة في شكل التنظيم.» (ص 75 - 76) كانت نتيجة المرونة التوجه نحو التوسع بحيث يجد أى عضو طرفاً من قناعاته وحسب تطوره وأوضاعه واستعداده «الفطرى» وهذا ما تسميه الحركة «التنظيم الواسع المستوعب المتطور». وقوى هذا الاتجاه التوسعى بعد المصالحة مع النميري عام 1977 حتى أصبح استراتيجية معلنة، «واصبح توسيع الصف أولوية في الهموم التنظيمية، وأصبحت التوجهات لنشر الدعوة تعزز بتقدير تكليف كمي في نسبة الانتشار للفروع بلغت أحياناً إستهداف المضاعفة عشر مرات» (ص 42). ومن أجل تحقيق هذه الإستراتيجية وقعت الحركة التي تدعى الفكر والتجديد الفقهى والعقلى في نفس العيوب التي تهاجم الطائفية بسببها: «وحيث تجاوزت الحركة تماماً منهج الانتقاء والتجنيد الفردى، وأصبح متاحاً للناس أن يدخلوا في الجماعة أفواجا لا أفراداً. فقد تدخل القبيلة والطائفة والفرقة (١) كما يدخل الافراد.» (ص 43) مثل هذا الدخول يتم بأن يعلن شيخ المجموعة أنه قرر هو وجماعته الخروج عن حزب (س) مثلاً والانضمام إلى الجهة القومية وبالتالي يعتبر كل اتباعه أعضاء في الجهة. لذلك لم يكن من المستغرب أن تعلن الجهة القومية في شروط عضويتها حسب المادة (53) ج: «لا يشترط في الحصول على عضوية الجهة أن يتخلى الفرد أو الجماعة طالبة العضوية عن أى مناهج تربوية أو آداب في السلوك أو الذكر أو الولاء الخاص مادام ذلك يوافق الكتاب والسنة ويندرج في الولاء العام لحركة الاسلام في الجهة». وتذهب الفقرة (د) من نفس المادة إلى أبعد من ذلك: «يمكن لغير المسلم أن يشترك في مناشط الجهة وفقاً لالتزامه باهداف الجهة ووسائلها العملية كما هو مقرر في هذا الدستور. وكان التطور اللامركزي - كما تسميه الحركة - سبباً في إضعاف

صرامة شروط العضوية.

ارتبط التوسع واللامركزية بمسألة علاقة الجبهة والاخوان وطريقة التعامل مع ما تسميه الحركة «الواجهات» ورغم أن هذه القضية قائمة منذ نشأة التنظيم إلا أنها أخذت أشكالاً جديدة في التطور الحالي. ونحاول في هذه السطور تتبع هذه العلاقة والتي تظهر قدراً هائلاً من المرونة السلبية بمعنى الانتهازية واستغلال الآخرين. بالنسبة لعلاقة الإخوان المسلمين باعضاء وانصار الجبهة فقد استعمل الإخوان بحذق ومهارة طريقة (م.ن) أى مغفل نافع التي ألصقوها بالشيوعيين في علاقتهم مع الجبهة الديمقراطية. فقد كان «الإخوان المسلمون» هم دائماً المسيرين لكل التنظيم بوعى وبقظة حتي لا يذوبون في التنظيم الشامل. يقول التراي عن تجربة الاندماج: «وكانت الحركة أكثر ما كانت توكلنا على الله ثم على متانة نموذجها حين دخلت بجماعة الإخوان المسلمين وهم ألوف في الجبهة الاسلامية القومية وهي مئات ألوف. وكان حظ الأوائل مقام الإمام في نمط الفكر والعمل والتنظيم، فما ذابوا ذوبان انحلال وانطماس، بل وجدوا في حشد الجبهة بعضاً كانوا على ذات مستواهم وبعضاً اهتموا واقتدوا». (ص50)⁽⁶³⁾. أما عن الواجهات ومسألة والاختراق، فيكتب مكي معدها: «فدفعت الحركة الاسلامية بعدد من القيادات في اتجاه اختراق تنظيمات الشباب والنساء المايوية في سبيل توظيف هذه التنظيمات في خدمة أغراض الحركة» (ص128) ويواصل: «شرعت الحركة في تأسيس عدة واجهات، ثم «على درب زائدات النهضة جاءت منظمة شباب البناء التي أصبح لها خمسمائة فرع» ويمضي: «كذلك قامت واجهات اسلامية اجتماعية أخرى مثل جمعية الإصلاح والمواصاة كما انخرط عدد من الاسلاميين في تحريك هيئة إحياء النشاط الاسلامي، والندوة العالمية للشباب الاسلامي بالإضافة الي الوجود الاسلامي المقدر في المؤسسات الاسلامية والتي نهضت علي اكتاف الحركة الاسلامية: منظمة الدعوة الاسلامية، المركز الاسلامي الافريقي، الوكالة الاسلامية الافريقية للاغاثة، الجمعية الطبية الاسلامية، والجمعيات الخيرية والاجتماعية

(63) كل هذه الاستشهادات عن كتاب التراي: الحركة الاسلامية ... مر ذكره.

الآخري، (ص 129) . هذا وقد استغلت الحركة الإسلامية السودانية أعمال الخير وظروف الفقر والحاجة أسوأ استغلالا يتعارض تماما مع إنسانية عمل الخير ومع الأخلاق السودانية التي تدعوها وتدعو إليها، أخلاق الضمير الشعبي القائل شعرا : "دا اللداك وكتر ما بيقول ادبت". وأخلاق إن تعطي بيد ما لاتعلمه اليد الآخري .

تنوعت أشكال الاختراق والاحتواء بالذات في ميدان الاقتصاد والثقافة وما لهذين العاملين من آثار في حركة المجتمع. ويقول مكي عن دور الحركة داخل اقتصاد سودان السبعينات : "وفي إطار ترجمة معاني الإسلام الاقتصادية تغذت شبكة المصارف الإسلامية علي الكوادر الإسلامية والخبرات الإسلامية في مجال الاقتصاد حتي أصبحت جزءا أساسيا في حركة مجتمع المال والأعمال. وغذت هذه المؤسسات المجتمع السوداني بالعشرات من الشركات في مجالات التنمية والاستثمار والبناء والتشييد والمضاربة". ويختتم وصفه : "كما وجهت الحركة عددا من كوادرها بدخول دنيا المال والأعمال والاستثمار مما ادي الي ازدهار قطاع الاسلاميين في هذه الدنيا الجديدة واصبح للحركة وجود فعال وسط التجار والمستثمرين ورجال الأعمال الذين استفادوا من علاقات الحركة الإسلامية وتسهيلاتهما وتجمعات مؤيديها في الخليج وغيره " (129 - 130). هذا التحليل معروف ولكن كان يأتي من خارج الحركة ولكنها الآن لاتنكره بل تعده كسبا وانتصارا . وانعكس هذا الوضع على كل عمل الحركة التي لا تسعى اصلا الى التنافس الفكري، إذ يرد في تاريخ الحركة: "تطور الوضع المالي للجماعة واصبح لها قدرات مالية واقتصادية ضخمة فبعد أن كانت ميزانية المكتب السنوية في عام 1970 بضعة آلاف من الجنيهات أصبحت ميزانية التنظيم تحسب بالملايين مع عشرات من المتفرغين والكوادر المدربة والدور والمنظمات المالية التي نمت بصورة مضطردة حتي ان منظمة الدعوة الإسلامية وحدها بنت ستين مسجدا داخل وخارج السودان وبلغت ميزانية المنظمات عشرات الملايين من الجنيهات السودانية".⁽⁶⁴⁾ ويعلن مكي بوضوح عن صلة تلك المنظمات بالجماعة او

(64) حسن مكي، الحركة الإسلامية...، ص 132.

الحركة الاسلامية رغم الإنكار المتكرر لتلك العلاقة بالذات من قبل سوار الذهب والجزولي دفع الله اللذين تمت مكافأتهما بضمهما لهذه المنظمات/الواجهات.

اما التسلل الي مجال الثقافة فتذكر أدبيات الحركة بعضاً من هذه الهيئات مثل " جمعية الفكر والثقافة الاسلامية " التي ظهرت عام 1981 وضم مؤتمرها الأول شخصيات مثل يوسف فضل ومحمد ابراهيم ابو سليم ومحمد أحمد الحاج وخلف الله الرشيد ومدثر عبد الرحيم . وبعضهم بعيد عن الحركة . بالإضافة لسياسيين مثل حسن الترابي والصادق المهدي. وظهرت . حسب مكّي . عدة روابط ثقافية علي المستوي الاقليمي مثل :جمعية الفاشر المسرحية ، رابطة الرسامين والخطاطين بدار فور ، ورابطة الآداب والفنون ، ورابطة الخنساء الأدبية بسنار والاهم من ذلك : « كما دخل عدد من الاخوان في مجال النشر فصدرت مجلة (المغترب) والتي أسسها الاخوان كمال ومحجوب عروة ، وتلا ذلك ظهور عدد من الصحف الاسلامية التي كسرت احتكار الدولة لحركة الصحافة مثل صحيفة (ألوان) لحسين خوجلي والتي تدرت بدثار العمل الثقافي المحض وإن كانت لا تخلو من مناوشات سياسية ، وصحيفة (الصحو) التي أصدرها عبد الجليل النذير الكاروري ... وصحيفة (الاصالة) التي ادارها محمد الحسن عباس⁽⁶⁵⁾ .

ورغم الحديث عن الثورة الثقافية التي تدعيها الحركة والتي تفرضها اي صحو حقيقية، الا ان الاداء التنظيمي والحركي احتكر كل طاقات الجماعة، يكتب مكّي : " ظل المكتب الثقافي متخلفا عن الثورة التنظيمية وعاجزا عن توفير امكانيات النشر لهذا الجهد الذي كاد يصبح جهدا ضائعا منزويا في أضاير الأرشيف . وبرغم تخلف المكتب الثقافي عن متابعة حركة العطاء الثقافي، فقد تمكن عدد من الاخوان من اصدار دراساتهم من خلال قنوات الواجهات أو غيرها " (ص 2 - 143) . وحركة العطاء الثقافي هذه لا تزيد عن ثمانى عشرة رسالة أصدرها تسعة أعضاء وهي مجرد كتيبات صغيرة وبعضها يحمل عناوين مثل :. التبشير في العاصمة المثلية ، رسالة

(65) حسن مكّي، مصدر سابق 130 وكل معلومات هذا الجزء من نفس المرجع.

افغانستان ، احمد بن ادریس الفاسی ، دور الإعلام في التغيير الاجتماعي . كما يورد الكاتب ما يسميه مجموعات من البحوث والدراسات أصدرتها أمانات التنظيم ، من عناوينها : تجارة الفيديو في السودان طبيعتها وانتشارها ، رصد وتقويم مادة اليوم لتلفزيون السهرة ، النشاط الكنسي في ام بده ، الجو النفسي والخلقي في مناطق بيوت الدعارة ، الصراع بين الاخوان والمختمية في الحارة السادسة بالثورة ، هذه التسميات يمكن ان تكون عناوين لمذكرات داخلية مثلاً ولا يمكن أن نطلق عليها اسم بحوث ودراسات إلا ضمن حركة معادية للفكر والعقل الذي ينتج البحوث والدراسات الحققة⁽⁶⁶⁾.

من المفارقات في تنظيم الحركة الإسلامية السودانية أنه رغم بؤسها الفكري وجذبها الثقافي إلا أنها تعتبر نفسها «حركة صفوية» كما تكرر وتؤكد ذلك كثيراً. وفي الحقيقة لا تتعدى صفويتها النظرة المتعالية للجماهير. وإمعاناً في النفاق تتحدث عن تحولها إلى حركة شعبية ولكن لغة مخاطبة ووصف هذا الشعب لا تخلو من الاحتقار والتقليل من قيمة الشعب والناس العاديين. يتحدث الترابي عن هذا التحول واخطاره: «ويجادل أعضاء الحركة في خطر الانحلال، والاختراق الأمني، والتسيب الفكري والتربوي مع أشتات القادمين، والارتقاء الحركي والتنظيمي مع دخول العوام القديرين القاعدين الذين لا يتدينون إلا لخويصة أنفسهم ولا يوالون إلا إتكالاً واتباعاً أعمى ولا يتحركون إلا عفواً وارتباكاً»⁽⁶⁷⁾. فليتصور القارئ أن مثل هذا النقاش يدور داخل حركة تدعى الإسلام الذي أكرم الإنسان حصراً. ويقول في موقع آخر عن صفوية الحركة المزعومة: «وسواء رجع الأمر إلى طول مراحل الصفة النخبوية وتمكن روحها في تاريخ الحركة، أم إلى استسلام العوام لقيادة الصفوة وفتنة المجتمع بزينة الشهادات العليا، فإن قيادة الجماعة الإسلامية بالسودان قد غلب عليها عنصر الثقافة الحديثة». (ص 88) كان من المفروض أن يوضح الكاتب مظاهر هذه الثقافة الحديثة في سلوك أو إنتاج الجماعة الذهني، ولكنها مجرد مصطلحات يكفى أثرها النفسي الدعائي

(66) للتعرف على بقية العناوين راجع مكى ص 42 - 143 .

(67) الترابي، الحركة الإسلامية....، ص 51.

فقط. يؤكد باستمرار هذا الاختلاف بين الصفوة «والعامة» بطريقة تبينها كصفة إيجابية: «ولعل أوسع فجوة تعانيتها الجماعة بين رعاتها ورعيته هي في التفاوت البادى للكسب العملى فقد تمكنت فى القيادة طبقة مثقفة ثقافة حديثة عالية لا تماثل فى ذلك متوسط القاعدة، لاسيما بعد أن غدت الجماعة حركة شعبية. والقيادة من ثم قد تتحرك بنحو وتستجيب للتحديات بسرعة مما لا يسع آخر الركب، وقد يكون خطابها معقداً وبرنامجها مستعلياً لا يدركه السواد الأعظم من أتباعها. والمجتمع كله متطور يشكو شيئاً من التباين في المستوى يوشك أن يقطع محدثيه عن عوامه». (ص 91) ورغم التأكيد على تبادل المعلومات والخبرات بين «الراعى والرعية» حتى يصدروا جميعاً عن علم وحكمة واحدة، إلا أنها تحت دعوى السرية تحجب كثيراً من المعلومات: «هكذا يحتكر كسب حركى جليل لفئة قيادية يؤهلها لان تستبقى فى مواقعها فيضرب بمرونة تطور عناصر القيادة صعوداً ونزولاً، ويفارق ما بين حيثيات السياسة القيادية وما عند القاعدة التى يرجى أن تتلقاها بالتفهم والتجاوب». (ص 91) هناك قرارات وأشكال لا يريد التنظيم الكشف عنها لذلك يحصر بعض المعلومات عند قلة، مثال ذلك وجود تنظيم خاص وذلك ما تنكره الحركة تماماً ولكن نجد عند مكى - زلة قلم تقول: «وفى ظروف شعبان تم وضع نواة (التنظيم الخاص) والذى اجتهد فى حرق اكشاك توتو كورة وحماية القيادات وتولى بعض المسئوليات المحفوفة بالخطر». (68)

يتكرر فى أدبيات الحركة فى الفترة الأخيرة حديث عن أن الحركة تسعى لكى تكون المجتمع أو ما تسميه التمكين المجتمعى، على سبيل المثال يقول التراي بعد ثورة ابريل 1985: «فقد اخذت الجماعة تتحول بطبيعتها نحو أن تكون المجتمع» (69) وهى توظف الدعوة إلى اللامركزية فى الحكم والتنظيم معاً لكى تستطيع الانتشار: «ثم إن الحركة بعد اعتصامها باستراتيجية التحول الشعبى والتمكين المجتمعى أصبحت مدعوة إلى أن تنزل بفكرها

(68) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص 115.

(69) التراي ، الحركة الإسلامية... ص 25.

ودعوتها واجهزتها قريباً من الشعب في كل مواقعه.» (ص 65 - 66) وفكرة العمل الاجتماعي لها أهداف سياسية في استراتيجية الحركة للتمكن في المجتمع خاصة بعد أواخر السبعينات (بالتحديد 77 أى بعد المصالحة) وكانت غاية العمل الاجتماعي والمناشط الاجتماعية: «التوجه نحو التفاعل مع المجتمع بكل وظائف الحركة، فقد اندفع عمل الجماعة الاجتماعي - إذ نهضت لسد الفجوة المتعاطمة بين القطاع الصفوي الحديث والشعبي التقليدي ولاستيعاب المجتمع في صفها وإصلاحه بمنهجها من خلال الفعل المباشر في ثنايا حياته مثل ما تصلحه من خلال السلطان». (ص 175) هذا مفهوم خطير لأنه يلغى المجتمع المدني المتعدد، وهو مدخل جيد للفاشية لأن أى خروج عن منهج الجماعة هو خروج عن اخلاق وقيم المجتمع كله وبالتالي يقمع بدون تردد أو تأنيب ضمير. ومن هنا نفهم حماس الحركة للجماعات الفاشية، مثل هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وسارع «الاخوان المسلمون» عندما طبق فميرى قوانين سبتمبر إلى إقامة وتنشيط تلك الجمعيات بالوحدات والمؤسسات الإنتاجية والأحياء، وحاولت الجماعة أن تجعل منها حركة تنظيم شعبي جديد، يكتب مؤرخ الحركة مكى باعتزاز: «وقد تم إقامة آلاف الجمعيات كما صار لها مرشد ينظم علاقاتها ووظائفها وآدابها (مرشد المحتسب) مما أدى لإشاعة ثقافة الحسبة في المجتمع الاسلامي من جديد»⁽⁷⁰⁾ وهي جمعيات متعصبة تتدخل في الشؤون الخاصة والسلوك الشخصي وتتجسس على المواطنين وتأخذ القوانين بيدها ولكنها ترضى كثيراً من سادية الاعضاء المتعصبين والعصابيين. وهذا السلوك ينتشر داخل الحركة ولم تدنه الزعامة بل تركه التراهي سؤالاً مفتوحاً حين قال: «ثار التساؤل عن جواز اتخاذ وسائل المراقبة والتجسس والاستعلام والتجسس على الآخرين والنيل منهم من حيث لا يعلمون وبأذنون. وهذا سؤال مشروع جوابه معروف حين تتساوى سائر التقديرات المعتادة ولا تنشأ ضرورات تتناسخ بها الأحكام».⁽⁷¹⁾ وأصدرت الحركة ورقة عن الفقه الامنى حاولت

(70) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص 133.

(71) حسن التراهي ، مصدر سابق ، ص 133 .

تبرير سلوكها هذا أصوليا وإيجاد المسوغات الدينية.

نشطت الحركة وسط فئات المجتمع المختلفة من شباب ونساء وعمال وفلاحين ومتعلمين، وتعترف بفشلها وسط العمال بالذات. يقول الترابي عن تلك الوضعية معهداً بعض الأسباب التي يراها معوقات في سبيل انتشار الحركة بين العمال: «ولم تفلح الحركة في تأسيس قاعدة مقدره بين العمال. وذلك أولاً لأن طرائق الدعوة والتربية والتنظيم فيها كانت أنسب للصفوة منها للعمال. ثم إن الطبقة العمالية الحديثة بتطور السودان لم تترق بل ازدادت بعداً عن الصفوة (١) إذ كان غالبها أول الأمر أهل قراة وكتابة يمكن أن تستوعبهم حركة حديثة قوامها المثقفون، ثم أخذ هؤلاء يهجرون المهنة أو البلاد يخلفهم نازحون ريفيون». (٧٢) الأمر ببساطة هو أن العمال أكثر وعياً طبقياً أو على الأقل وعياً مطلبياً لذلك العمل وسطهم يكون على ضوء برامج تفصيلية وتختبر الحركات السياسية العاملة بينهم حسب صمودها وقدرتها على تحقيق مطالب لتحسين أوضاعهم بصورة ملموسة ولا يكفي أن تعدهم بمجتمع مثالي دون طرح خطوات عملية تحقق ذلك. فالشيوعيون مع وجود فكرة اليوتوبيا أو المجتمع الشيوعي المثالي في فكرهم، لم يكتفوا بذلك فقد خاضوا مع العمال معاركهم الطبقية والنقابية، بينما الاخوان المسلمون يريدون دمج العمال في «حركة حديثة قوامها المثقفون». ومع ازدياد ارتباط الاخوان المسلمين بالنشاطات الطفيلية والدوائر الاستغلالية لم يعد لهم أى مستقبل بين العمال، يضاف لذلك التدهور المعيشي المريع الذي يعاني منه العمال خلال حكم نظام «الجبهة القومية» منذ انقلاب يونيو 1989.

من ناحية أخرى كان «الاخوان المسلمون»، بتسمياتهم المتغيرة، أكثر نشاطاً بين الشباب والطلاب، وهذا وضع طبيعي لانعدام الخبرة والتعقل بين هذه الفئة والتي تسحرها الشعارات المثالية. كما أن العنف والاندفاع الذي تشبعه فيهم الحركة بوسائل شتى كان آخرها «الدفاع الشعبي» ومعسكر القطينة الذي اندفع نحوه الشباب ليس دفاعاً عن الوطن والعقيدة ولكن

تنفيساً عن كبت يثقل نفوسهم الكثيبة وأرواحهم الجافة. وقد ثبت علمياً أن الشبان ينجذبون الى تجمعات وتكتلات دينية أو علمانية ولكنها تجمعات تعصبية، لأن التعصب يمنح الامان المعرفى ويوطد النرجسية، خاصة في عصور الأزمات مع وهم السعى نحو مثل عليا نتيجة نقص في الواقع. وهذا ما يقدمه المتدينون - المتعصبون وما يسمى بدعوة المثل «والتي تعد بإعطاء جواب سريع فى نطاق جماعة تعرض نفسها كجماعة مختارة»، وهنا تعبئ الحركة التعصبية الشباب وتربطهم بمثل وضعية كالعذالة والفضيلة.⁽⁷³⁾ وفى دراسة عن الأصولية فسر احد الباحثين أسباب تركيز الحركة الإسلامية على الشباب واعتبارهم الهدف الاساسى لعملها - وقد صاروا بالفعل أكثر المتلقين للدعوة - يرجع ذلك إلى عدد من عوامل الأزمة فى الوطن العربى مثل عدم الأمان النفسى، العطالة، فقدان الهوية، الظلم الاجتماعى، العجز القومى تجاه اسرائيل والغرب. ويربط هذه العوامل بطريقة أخرى حيث يقول بانتشار الأصولية بين الطلاب العلميين أكثر من طلاب الآداب والإنسانيات بسبب «رغبة فى اللحاق بالغرب تكنولوجياً وعلمياً لتحديد تفوقه الصناعى والعسكرى، ثم السعى للسيطرة على ميادين المعرفة العملية والتكنولوجيا لكى لا تدخل معها القيم الغربية الى المجتمع الاسلامى اذا قام بذلك خبراء أجانب، واخيراً جاذبية اليقين التي توجد فى العلوم مقابل الطريقة التحليلية والتأملية فى العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي قد تؤدى إلى كثير من الشك والتساؤل⁽⁷⁴⁾. والنظام التعليمى السائد يساعد كثيراً فى إنتاج المتعصبين المحتملين لذلك يركز «الاخوان المسلمون» على كليات التربية ووزارة التعليم، وفى الأردن كادوا أن يرفضوا الاشتراك فى الوزارة بسبب إلحاحهم على حقبة التعليم.

(73) اندريه هاينال، مصدر سابق، ص 43 - 44.

(74) Dekmejian, op. cit., p.49

الخطاب الإسلامي

فضلت استعمال مصطلح خطاب (Discourse) في تحليل وفهم رؤية أو أيديولوجيا الإسلاميين خاصة وهي تصعب عن أن تكون فكرا أو نظرية متكاملة ومنهجية وعلمية، وليس بسبب حادثة وشيوع المصطلح مؤخرا في ميادين المعرفة ومجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية واللغوية والأدبية بالذات. والخطاب مفهوم أكثر شمولاً ويحتوي على عناصر تقرنا من المقصود خاصة فيما يتعلق بأشكال وطرق الإدراك والتصور لدى الإسلاميين - والأهم في ذلك - سبلهم في الاتصال والتوصيل. رغم أن تعريف هذا المفهوم شائك ومتعدد ولكن سوف نلتمس أكثر التعريفات دقة وبساطة في نفس الوقت، وأقربها معنى كأداة تحليل للحركة الإسلامية في السودان خاصة في تطورها الأخير الذي أثر كثيرا على مضمون ومنطلقات وآليات خطاب الحركة. فالخطاب قد يعني الحديث أو القول أو المقال سواء المكتوب أو الملفوظ، ويراها البعض : "هو ما نظم حسب منطقية معينة (المنطق العادي أو منطقية النص أو منطقية القائل) ورتبت الفاظه حسب محور محدد لدى فاعل القول . في الفلسفة يعني ما تناسقت مراحلها من القول تقريراً أو تحريراً حسب قواعد المنطق والتدليل"⁽¹⁾ وفي الألسنية - التي تستعمل المصطلح كثيرا - هو السلسلة المتواصلة من الكلام المتلفظ به، وينسب تاريخيا إلى مقولات علم المنطق بمعنى التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة . وفي الجامعات أجاز إطلاقه على العمل البحثي في بداية القرن السابع عشر . واكتسب المفهوم حديثاً أهمية متميزة باعتباره أداة تحليل خاصة بعد التحول من مركزية مفهوم اللغة التي نظر إليها - ككلام أو كتابة - موضوعياً بوصفها سلسلة الأنساق التي لا تنطوي على ذات ، إلى التركيز على الخطاب من حيث هو نطق أو تلفظ ، مما يعني

(1) يوسف الصديق، مصدر سابق ص 79.

إدخال الذوات الناطقة في الاعتبار . وبالتالي يحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المتكلم تهدف للتأثير علي الآخرين ضمن الطرف الذي أوجده أي الخطاب⁽²⁾ أي إمكانية تفسيره داخل ثقافة معينة وفي إطار تاريخي - اجتماعي وضمن جماعات وفئات إجتماعية . وما يهمنا في هذه الدراسة كيفية وإمكانية تحول الخطاب الإسلامي من مجموعة أفكار الي قوة مادية تؤثر علي الخيارات السياسية في السودان في الوقت الراهن .

الحديث عن الخطاب الاسلامي لا يتطابق مع النص القرآني أو الاسلام - الدين في أصوله المتفق عليها بل هو قراءة / تأويل للنص القرآني أو للدين الإسلامي تحكمه الظروف التاريخية وتحينه (actualization) وهذا يعني أنه يقيم صلة ما بالنص القرآني أو بالفكر الإسلامي رغم تناثره في تيارات ومذاهب عديدة ، بل يجعل من النص القرآني والسنة مرجعيته في الإقناع . ولكن الخطاب الإسلامي السوداني المعاصر محكوم بدلالات هذه التسمية فهو إسلاموي وليس إسلاميا بمعنى إنه قراءة لجماعة سياسية تسمي نفسها "الجبهة الإسلامية القومية" تمتد جذورها الي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أو نهاية الاربعينات. وهذه حقبة هامة في التاريخ شهدت صعود حركات التحرر الوطني ثم بروز شكل آخر للإستعمار الحديث عمق التبعية الإقتصادية والتخلف في كل صوره المادية والتقنية والعلمية . وفي نفس الوقت عجزت الفئات الإجتماعية الصاعدة عن الوصول بسيرورة التحرر الي مداه ، ومن مسارب هذا العجز نمت الجماعات الدينية وليس بسبب قوتها الذاتية وعلى الخصوص الفكرية والتي تتسم بتناقض وتهافت واضحين. وكان صعود الخطاب الإسلامي إمتدادا لفكر تقليدي مُدَجَّن وتوفيقي باستمرار لدرجة تفقده مبررات وجوده . يقول (عامل) بحق عن الفكر البرجوازي الكولونيالي التابع أنه حمل معه فكر المراحل السابقة ولم يتناقض

(2) محمد حافظ دياب : سيد قطب - الخطاب والايديولوجيا. دار الطليعة - بيروت الطبعة الثانية، 1988، ص 5 . وإديث كيرزويل : عصر النبوة من ليفي شتراوس إلى فوكو. ترجمة جابر عصفور. دار عيون، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1986، ص 270.

معه تناحرنا لذلك لجأ الي التكيف والإصلاح والتوفيق.⁽³⁾ ومن هذا المنبع الفكري والمنبت الطبقي جاء الخطاب الإسلامي السوداني الذي تمثله الجبهة كتنظيم تهيمن عليه الفئات الوسطي العليا والبرجوازية الصغيرة في تحالف مع برجوازية طفيلية يساعدها ذلك الخطاب في الإزدهار واكتساب شرعية ترتكز علي المتعالي لأن الواقع يشعرها باغتراب، فيه تختفي تلك العلاقة التاريخية المحددة من التبعية البنيوية للإمبريالية بشكل تظهر فيه كأنها قدر غيبي هو قدر التمزق الدائم بين ماضي نري في حضوره الدائم سبب العجز عن الخروج منه، وحاضر غائب عنا هو الآخر، يجب الوصول اليه دون القدرة علي ذلك، بخروج من الذات الي الغير، وفي الخروج تغرب عن الذات وفي الوصول الي الغير تغرب عنها، ولا خروج من التغرب إلا بالبقاء فيه⁽⁴⁾. وهكذا تبقي علاقة التبعية البنيوية مثل قدر إغريقي غاشم يبدو الفكاك من خاتمته مستحيلا، ولكن في واقع التطور الإجتماعي ممكن بشرط قيادة الطبقات الثورية لحركة المجتمع والقيام بدورها في التحرر الشامل.

ضمن هذا البناء الاجتماعي - التاريخي بحث الاسلاميون السودانيون عن خطاب منقذ يتمحور حول مثال أو وهم يمكن من التجيش والتعبئة، ومن هنا كان الخطاب الاسلامي ذا طابع ايديولوجي فاقع بل هو خطاب ايديولوجي بامتياز، لذلك يمكن أن نستعمل خلال هذا المتن كلا الصفتين بالتبادل دون تغيير للمقصود من معني ودلالة أي ترادف الخطاب الاسلامي والخطاب الايديولوجي للحركة في السودان. وتعني الايديولوجيا هنا مجموعة من التصورات والافكار والمعتقدات المتميزة هنا ذات وظيفة محددة في كثير من الأحيان وهي وظيفة التبرير، كذلك غالبا ما تسعى للوصول الي توبيا أو يوتوبيا، ويقدم العروي ثلاثة معان مختلفة ولكنها رغم ذلك تنطبق علي الايديولوجيا الدينية، فهي في المعني الأول بمثابة إنعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة بسبب مجموعة الأدوات الذهنية المستعملة. والثاني بمعني

(3) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ دار الفارابي،

بيروت، الطبعة السادسة، 1989، ص 114 - 115.

(4) المصدر السابق، ص 113 - 114.

نظام فكري يحجب الواقع لأنه مستحيل التحليل (أي الواقع) أو صعب التحليل والثالث بمعنى بناء نظري مأخوذ من مجتمع آخر أو قد نقول من عصر آخر⁽⁵⁾. ويسمى أركون الخطاب الاسلامي بمرجعياته الدينية ايدولوجيا الكفاح مرة وايدولوجيا الاحتجاج في مواقع اخري فالاولي مرتبطة بفترة الكفاح ضد الاستعمار حين استغلت الحركة التراث الاسلامي كحافز للتجيش السياسي ضد المستعمر الذي أراد محو الحضارة الاسلامية⁽⁶⁾. كما يتحول التراث الي نوع من ايدولوجيا الاحتجاج والتغيير في مرحلة الصراع مع فئات وقوي اجتماعية أخرى من مرحلة الحكم الوطني . وهنا أيضا نبتعد عن التراث كروح للوحي أو حتي عن التراث بمعناه الدينامي الاخلاقي الذي يرسخ فكرة معينة ورؤيا محددة عن الشخص البشري⁽⁷⁾.

تستولي الايدولوجيا علي الدين لدي الاسلاميين وتوظفه كاملا وجيدا كما تريد وبآليات متعددة تُسَخَّر لغته ومفاهيمه وافكاره . وهنا نقف لنفرق بين الحركة الفكرية والحركة الايدولوجية ، فالاولى تنتج الأفكار من خلال جهد المفكرين لتطوير الأفكار وإثرائها وتجديدها ومراجعتها أما الايدولوجيا فعلى العكس من ذلك تحاول تثبيت افكارها وتنظيمها بحيث تقوم بالمهمة الأساسية وهي تعبئة الجماهير بفعالية وادراجهم - لو أمكن - في فعل سياسي ناجح. وتختلف أيضا عن العلم لعدم وجود منهج إذ تهتم أكثر بالهدف، مثال ذلك المقولة الأساسية لدى الاسلاميين والتي ترى أن حل مشكلاتنا هو في العودة الي القيم الدينية، فهذه فرضية تبدو مقبولة وصحيحة لعدم وجود خلاف حول الاهداف المطلوبة. ولكن الخلاف حول تفسير الأوضاع التي تدفع الناس بعيدا عن تحقيق هذه الاهداف . والمطلوب

(5) عبد الله العروى : الايدولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة، بيروت ، الطبعة الثالثة، 1979 ، ص 24.

(6) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي. مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1986 ، ص 34.

(7) محمد اركون : الفكر الاسلامي - قراءة علمية. مركز الانماء القومي ، بيروت 1987 ، ص 8 - 39.

المنهجية والعلمية في طريقه وضع المشكلة وتفسيرها ثم وضع الحلول⁽⁸⁾. وهذا وضع طبيعي بالنسبة للخطاب الايديولوجي الذي غالبا ما يُحرّف الواقع بوعي أو بدون وعي وذلك لأنه يبحث عن نموذج ملائم مثالي - وفي العصر الحاضر وضمن ظروفنا - بهدف التكيف مع البيئة والتحويلات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. يقوم الخطاب الايديولوجي بعملية إختيار أو إنتقاء من قبول أو رفض من مدركات الواقع . لذلك يلعب المجاز دورا حاسما في تشكيل هذا الخطاب . خاصة والقرآن الكريم كمرجع يزوده بذلك . ويتيح استعمال المجاز تغيير أو تحوير الوقائع الوجودية الاكثر يومية وإبتدالا وتصعيدها وتساميتها من اجل اسطره وتركيز مناخ الوعي الديني الجديد الذي يراد تأسيسه وفرضه⁽⁹⁾ أو خلق ما يسمى بالرأسمال الرمزي للإسلام والذي توظفه الجماعات الدينية في عملها السياسي، فهي تواصل عملية التحويل والتحويل (transformation) بإعادة تفسير وتأويل الوقائع العادية وتحريكها الي نماذج مثالية عليا تشكل هوية ثقافية جديدة للامة، وهذا يتم بإهدار المعني أو الدلالة التاريخية لحساب المفزي المحدد ايديولوجيا⁽¹⁰⁾. فالنص القرآني ذو بنية رمزية مركزية تستخدم لغة الرمز والمجاز بحيث تجعل العبارات القرآنية إمكانيات مفتوحة للمعنى والدلالة. هذا جانب روحي ولكن يمكن أن يتحول إلي جانب ايديولوجي حين يجعل الناس من الإمكانيات وقائع متوهمه أى جعلها قابلة للتحيين والتجسيد في ظروف وجودية متواترة ومتكررة⁽¹¹⁾.

قد يتساءل المرء كيف تستطيع الايديولوجيا الدينية رغم عدم علميتها وفقدان المنهج أن تجتذب العديد من المؤيدين ومن بينهم المتعلمين ؟ قد نجد

(8) صلاح قنصوة: «المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهرية» في مجلة (الاجتهاد) بيروت العددان العاشر والحادي عشر / السنة الثالثة/ 1991 ص 92.

(9) محمد أركون ، المصدر السابق، ... قراءة علمية ، ص72.

(10) نصر حامد أبو زيد: «التراث بين التأويل والتلوين - قراءة في مشروع اليسار الاسلامي» في مجلة (ألف) العدد العاشر ، 1990 ، ص 72.

(11) محمد اركون، الفكر الاسلامي - نقد واجتهاد. دار الساقي، لندن 1990. ص 189.

في حديثنا عن التعصب والمتعصبين والفاشية بعض الرد، إذ أن هؤلاء لا يميلون للتساؤل أو الشك ويحاولون أن يظلوا ضمن نظام اونسق فكري مغلق بإحكام وإلا فقدت مثل هذه الايديولوجيات شرعيتها إذا إعتبرت نفسها نسبية أو تاريخية. إذ يفتح هذا باب الاختلاف والمراجعة وبالتالي إضعاف قبضة الايديولوجيا على عقول حامليها وترتكز على آلية التماسك، يقول أحد الباحثين: "ذلك أن واحدة من أهم آليات الايديولوجيا تكمن في إحاطتها بمعتقداتها، فالوجود خارج الايديولوجيا القادرة على تحويلها الى موضوع، ومن ثم القدرة على كشف تناقضاتها، وزمنيتها، وإرتباطها بمصالح طبقية معينة، ولاتهم السلامة النظرية. المؤمن بالايديولوجيا يهتم في المقام الأول ما تحقق له على المستوى الفردي من تبرير ذهني يصنع توازنه النفسي والاخلاقي والوجودي عموماً، وما تحققة للفئة أو الطبقة أو الجماعة الاجتماعية أو القومية من حفاظ على تماسك البنيان الاجتماعي". (12) وهنا تبتعد عن العلم لأنها قائمة على خطاب (أو خطابات) اسطورية. ليس بمعنى الخرافة. ولكن أثر الخيالات والأحلام والأوهام المصاحبة للأحداث على الإدراك (أو الوعي؟) وهي تقارن فعلها بالمجاز والرمز، وذلك خلافاً للخطاب العلمي العقلاني والذي يمارس فعله بواسطة المفهوم والبرهنة المنطقية (13).

من البدهي إختلاف ميدان الدين والعلم، ولكن الخطاب الاسلامي المعاصر يصرّ على علمية منطلقاته الفكرية رغم غياب المنهج لأن العلوم الدينية - الإسلامية تهتم بالموضوع أكثر من طريقة بحثه كما تعتبر الوصف علماً. كذلك يلاحظ عدم التدقيق في تحديد وتعريف المفاهيم المستعملة والإعتماد على العبارات الضخمة فقط والمترادفات والتشبيهات. الجماعات الدينية في حقيقة امرها ضد العلم او النظريات العلمية ولكنها لاتفصح عن هذا الموقف رغم ان سلوكها وممارستها تكشف عن ذلك الموقف، على حين

(12) محمد بدوي: «ملاحظات حول الفكر والايديولوجيا في مصر الحديثة» مجلة

الاجتهاد، مصدر سابق، ص 3 - 144.

(13) محمد أركون، المصدر السابق، ص 300.

يعبر سيد قطب - الأكثر جراءة وإتساقا مع نفسه - عن معاداة العلم الصريحة ، حين يقول : " أن حكاية أن الثقافة تراث انساني لا وطن له ولا جنس ولا دين .. هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية دون أن تتجاوز هذه المنطقة الي التفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم ، ولا الى الفن والادب والتعبيرات الشعرية جميعا . ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصادي اليهود العالمية ، التي يهملها جميع الحواجز كلها . بما في ذلك ، بل في اول ذلك حواجز العقيدة والتصور . لكي ينفذ اليهود الي جسم العالم" (14) . يستبعد كل العلوم الإنسانية والاجتماعية وبقي - كما يظهر - العلم التجريبي ولكن أيضا دون فلسفة عام . هذا نموذج للتعامل الانتقائي المتأزم مع التطور الذي يعيشه العالم في مختلف الميادين ، دون أن نسأل هل من الممكن رغم العجز والتخلف أن تكون لدينا إرادة حرة في الاختيار والانتقاء ؟

العلم والايديولوجيا والسحر كلها طرائق للمعرفة أو فهم البيئة المادية والإنسانية ولكنها تختلف في وسائلها ومضمونها ووظائفها . وبهنا هنا الاختلاف بين العلم والايديولوجيا ، فالأول "نظام معرفي قادر على تحويل ذاته الى موضوع ، فتصبح الذات مدركا ومدركا في آن ، وهذا ما يجعله قادرا على مجاوزة ذاته ، وتعديل مواقفه وإرهاف أدواته ، وهو يتوسل الى التعامل مع الحقيقة بالاستقراء والاستنباط وتبني الوصف ، ويكشف عن علاقات الاشياء من خلال قرائن تنطوي عليها العناصر ، وينتقل من الوقائع العينية الي التجريد من خلال خطاب برهاني ، لذلك فهو بناء يتراكم" (15) وكان يمكن أن نبسط الأمور ونقول الايديولوجيا عكس ذلك تماما ، وهي بالفعل لا تتمتع بهذه الخصائص لأنها تهتم بالوظيفة الايديولوجية والغايات التي تريد تحقيقها . لذلك قيل الى أن تكون مطلقة وشاملة ولا تاريخية وبالتالي تسجن نفسها في نسق فكري مغلق على اعتقاد انها بديل للعلم وتمتلك الحقيقة الكلية لذلك لا تقبل الحوار والاختلاف . وهي ذات "نزوع الي

(14) سيد قطب ، مصدر سابق ، ص 140 .

(15) محمد بدوي ، مصدر سابق ، ص 145 .

التقويم والحكم القبلي الحدي ، وما تلجأ اليه من حجاج سجالي عنيف ، كدحا خلف تثبيت أوضاع معينة أو تحقيق مكاسب محدودة⁽¹⁶⁾ . وهي تمنع الوصول الى الحقيقة أو المعرفة النظرية لأنها لاتقوم بتحليل الواقع أو التاريخ ، خاصة لو كانت ايدولوجية دينية لقوة مرجعيتها . فالخطاب الاسلامي هو تعبير عن ايدولوجيا دينية - سياسية تحاول باستمرار إخفاء السياسي و اظهار الديني بكل قدراته الرمزية والتحليلية والاسطورية بقصد رص الجماهير وتحريكها حتي تحقيق هدف إستلام السلطة السياسية أو التمكن في الارض - كما تسميه - لتأسيس المجتمع المثالي الذي كان في التاريخ ، مجتمع المدينة الذي يمثل العصر الذهبي للإسلام . ومثل هذه الدعوة تلبى حاجات نفسية وعاطفية وفكرية عديدة لدى قطاعات كبيرة عاجزة أمام مصيرها ومصير أوطانها .

يفكك أركان الخطاب الاسلامي المعاصر الى أجزاء وعناصر مشكلة لبنيته ، وهي المحاور والفرضيات والموضوعات . فالمحاور يقصد بها التوجهات الدائمة والمستعادة التي يحددها المسلمون لفكرهم وإرادتهم التاريخية في إعادة تنشيط وتطبيق تعاليم الاسلام . وهي التي توجه الحساسية الجماعية وطراز التصور والادراك واللغات والتصرفات . ويمكن تحديدها دون الرجوع الى مؤلف لأنها ناشطة ومنتشرة في فضاءات المجتمعات العربية - الاسلامية - مع وجود بعض الشخصيات الدينية التي تقوم بمهمة صياغة الخطاب وتوصيله ، لذلك فهذه المحاور منتشرة ومشتركة بين الجميع⁽¹⁷⁾ . ومن أهم المحاور هو تأكيد أن الله واحد ومتعال وحي وعادل .. وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر وإختار منهم أوصياءه أو رسله على هذه الارض (ص46) . وتمارس كل مبادرة أو كل وحي نفس اسلوب التوصيل ولا بد ان ينقسم البشر الي مؤمنين وكافرين تجاه هذه المبادرة ، وينتج عن ذلك إنقسام الزمن الارضي الى قبل وبعد الوحي ، وحتى

(16) نفس المصدر .

(17) محمد أركون ، الفكر الاسلامي - قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص3 . 64 . وسهير أمين ، مصدر سابق ، ص137 .

المكان ينقسم الى دار السلام وهى التى تطبق قانون الله ودار الحرب .
 يحتوي القرآن على الوحي الكامل والاخير ، كما أن حياة الرسول والمدينة -
 الدولة تقدم نموذجاً يجب الاقتداء به وتقليده، هكذا يشكل الدين والدولة
 والدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري . ولكن الدين هو الذي يصوغ
 بالمعنى القوي للكلمة السياسة والحياة والدينية. (18) والحقيقة كلها جاءت
 كاملة مع الوحي . ويقصد بالفرضيات المبادئ التي تستمر في إنتاج كل
 المعرفة الاسلامية على أساس أن الوحي يعنى الحقيقة الكلية . وتأتي
 الموضوعات التي قصد بها كل انواع المطالب والشعارات والاحتجاجات
 والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الاسلامي منذ القرن التاسع عشر،
 من أهمها وحده الاسلام ، العودة للعقيدة الصحيحة لكى نلحق بالعالم
 المتقدم مع رفض الايديولوجيا المادية ، كل الافكار الحديثة والاختراعات
 الكبرى موجودة في القرآن أو مارسها المسلمون قبل اوروبا ، فصل الدين عن
 السياسة فكرة هدامة كما أن عملية البناء الوطني الجارية منذ الاستقلال لن
 تتم بمعزل عن الاسلام. (19)

تتعدد الآليات التي يعمل بواسطتها الخطاب الاسلامي في عرض
 افكاره أو محاوره وموضوعاته ، وهي كثيرا ما تشترك - رغم اختلاف
 الزمان والمكان والسياق - في سمات عديدة متكررة تتجاوز الخصوصيات .
 فمن آليات أي خطاب اسلامي أنه يوحد بين الفكر والدين أو بين النص
 وتأويل أو قراءة النص . ومن هنا جاءت اتهامات التكفير والردة حيث
 لا يفرق بين معارضة فكرة قال بها شخص وارجعها الى النص القرآني مثلاً
 وبين معارضة النص نفسه ، ومن هنا خطورة اقحام الدين في السياسة .
 ويورد أبو زيد آليات مثل : " تفسيرها الظواهر بردها جميعاً الى مبدأ أول
 أو علة أولى ، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية " (20) . ومن

(18) المصدر السابق، ص 56.

(19) نفس المصدر، ص 76.

(20) نصر حامد أبو زيد : "الخطاب الديني - آلياته ومنطلقاته الفكرية". في: "قضايا
 فكرية" العدد الثامن ، اكتوبر 1989 ، ص 45 .

آليات الخطاب الاسلاموي أو الديني عموماً اسقاط البعد التاريخي لأن زمنه هو زمن الوحي كما أن التاريخ يعيد نفسه باستمرار وتكون أحسن العهود دائماً في الماضي وليس في المستقبل ، ومن الطبيعي أن يعتمد مثل هذا العقل على التراث والسلف وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانوية - الى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الاحوال عن النصوص الأصلية. ومن آلياته اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض أى خلاف فكري إلا إذا كان في الفرع والتفاصيل دون الاسس والاصول (21).



General Organization of the Alexandria

71 GOAL

الخطاب الاسلامي وتزييف الوعي

يظهر من آليات الايديولوجيا الدينية = الخطاب الاسلامي أنها تعمل على تشكيل وعي او ادراك للواقع ، او رؤية شاملة (Weltanschauing) حسب فعل هذه الآليات في المتلقي والذي يراد منه أن يكون مؤمنا يقينيا ودوغماتيا حصريا وابعاديا للأراء والمخالفين مما يقتضي تعصيب الفرد أى جعله متعصبا من خلال سيرورة تفكير وسلوك مستمرة . هذه العملية لن تتم مع وجود عقل أو وعي صحيح يدرك ويفهم ويحلل ويجرد ويطبق بمنهجية وانفتاح وتسامح وقبول للجديد والآخر. والايديولوجيا عموما تعمل على تعطيل مثل هذا العقل ، لذلك فهي كما يقول دوبريه - التفكير في القلب معقل الايديولوجية وبالتالي ميزتها باعتراف ضحاياها انفسهم " أن تجعل القلب يخفق والرأس يضيع من أولئك الذين تخضعهم لسحرها" (1) تخاطب الايديولوجيا في أحسن حالاتها العقل الجمعي أو الوعي الجمعي (Collective Consciousness) حسب دوركايم ، والعقل الجمعي انفعالي وعاطفي لا يحركه بالضرورة المنطق والبرهان والاقتناع .

يعتبر النص أو التراث هو المرجعية التي تمثل للخطاب الاسلامي أو الايديولوجيا الدينية - السلطة الرمزية وهي كذلك حسب بورديو - من حيث أنها قدرة على تكوين المعطي عن طريق العبارات اللفظية ، ومن حيث أنها قدرة على الابانة والاقناع ، وقرار رؤية عن العالم أو تحويلها ، ومن ثم قدرة على تحويل التأثير في العالم ، وبالتالي تحويل العالم ذاته ، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة وتعتمد هذه السلطة على الايمان بها . لأن ما يعطي الكلمات ، وكلمات السر ، قوتها ، وما يجعلها قادرة على حفظ

(1) ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي . ترجمة عفيف دمشقيه دار الاداب ، بيروت الطبعة الاولى ، 1986 ، ص 177 .

النظام أو خرقه هو الايمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتج وتولد⁽²⁾. والسلطة الرمزية تتجسد في النص أو التراث والذي يضاف له صفة الحي اي التراث الحي ليعني ذلك وجوده راهنا واستمراره السرمدي أو الخالد. فلكل شعب أو ثقافة تراثها أو نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل الى أصل اسطوري أو متعال والتي يتم تأبيدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي. "وهذا التراث يكون أكثر حضوراً وتأثيراً في الأديان الكتابية لأنه محفوظ ومسجل وتعاد قراءته كوثائق تاريخية غابرة ولكن ككلام حي وجديد وكأنه يقال لأول مرة. وهذا يعني أن هذا التراث الحي لم ينبج من الاستخدامات الايديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخصصة على السلطة والتملك والارتزاق"⁽³⁾. التراث لا يخضع للتوظيف الايديولوجي فقط ولكن مشكلته أن نوع الايديولوجيا التي تتمثلها تنتمي الى الماضي. وهذا مقتل الايديولوجيا الدينية والخطاب الاسلامي فهي تنظر الى الحاضر والمستقبل بعيون الماضي، وكان يمكن للتراث أن يكون حياً شرط أن يرى بعين الحاضر وليس العكس، وبالتالي يساهم في صناعة المستقبل ولا يجر الي الخلف كما يفعل الآن.

الاحتكام الى النصوص والتراث يعمل بمهارة في تزيف الوعي من خلال آليات عديدة تقدم الواقع كما يريد الخطاب الاسلامي أن يدركه الناس. وتتحول النصوص الدينية شيئاً أم أبينا الي ايديولوجيا تشتغل حسب منطقتها ووسائلها الخاصة والتي هي بالضرورة طريقة لتزيف الوعي ويتم ذلك من خلال آليات عديدة من أهمها والمجعبها، مثلاً: إبراز الجزء المنتزع من الواقع وكأنه كل شامل وإذا تعاملت مع الكل فانها تعكسه اما في صورة مطلقة خارج الزمان والمكان او في صورة مفتتة ومجزأة تشوه انعكاس الواقع ولا تعبر عنه، وآلية القلب اي عرض وقائع معينة بصورة هي عكس ما هي

(2) بيبير بورديو: الرمز والسلطة. ترجمة عبد السلام بنعيد العالى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990، ص 60.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر... مصدر سابق، ص 5-126.

عليه في اطارها الاجتماعي ، واخيرا تقدم هذه الصورة المركبة والتي لاتصف الواقع ولا تحلله علي انها تمثل الحل النهائي والشامل لكل القضايا وهي تحاول - كايديولوجيا - ان تخفي تمثيلها لمصالح فئات اجتماعية معينة وتقدم رؤيتها كنظرة عامة وجماعية ⁽⁴⁾. تقترب عملية تزيف الوعي هذه مما يسمى بالتخييل بمعناه المنطقي القديم الذي يناقض العلم ويرادف الايديولوجيا كوعي زائف . وهذا ما قصده الفارابي حين جعل القول المخيل نقيض القول البرهاني الذي يفيد العلم اليقيني، والتخييل عملية تستعمل في مخاطبة انسان يستنهض لفعل شئ ما باستفازة إليه واستدراجه نحوه، وذلك إما بأن يكون الإنسان المستدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخييل فيقوم له التخييل مقام الروية، واما ان يكون انسانا له روية في الذي يلتمس منه، ولا يؤمن اذا روى فيه أن يمتنع، فيعاجل بالأقاويل الشعرية لتسبق بالتخييل رويته حتي يبادر الي ذلك الفعل ⁽⁵⁾.

يقوم الخطاب الاسلامي على ترسانة آليات ايديولوجية وأدوات متعددة لتزيف الوعي ، ويمكن قياس نجاح أى حركة إسلامية حسب قدرتها على حشد وتوظيف هذه الآليات والأدوات، ومن هنا كان نجاح وانتشار "الجهة الإسلامية القومية" السودانية إذ بالإضافة للتراث النصي العام وجدت في واقع السودان المتنوع فرصة للنظر. كما أن أجواء الحوار والصراع الفكري والديمقراطية السودانية كمؤسسات ومعايش ساهمت في تطوير الحركة . وكان على رأسها شخصية سياسية حديثة وعلمانية ذات قناع ديني ، لذلك تمكن الشيخ حسن الترابي بثقافته التقليدية والغربية واجادة لغات أجنبية مع عقلية قانونية سجالية، من صياغة خطاب ايديولوجي ماهر ومحنك في

(4) ادريس سالم الحسن : " الدين ايديولوجيا " في ندوة : " الدين في المجتمع العربي " منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1990 ، ص 5-256، قدم تطبيقا جيدا لآليات " الجهة " الايديولوجية حسب هذه العناصر .

(5) الفارابي - احصاء العلوم ، القاهرة ، 1968 ص 84-85 وهنا عن ندوة مواقف : الاسلام والحداثة، دار الساقي لندن ، 1990، ص 208.

تزييف الوعي، استغل الشيخ حسن اللغة كمصدر للسلطة والهيمنة المعرفية وبالتالي السياسية علي المدى الطويل، ويستعمل الترابي اللغة الحاجية بينما المطلوب في اللغة ان تفصح، فاللغة لديه تقول كثيرا ولكن في الحقيقة لا تقول أي شيء، لأن اللغة أصلا ليست مجرد مفردات وصيغ تعبيرية ولكنها اشكال وصيغ للتفكير تستفيد من منجزات وتطورات اللغة فهي وسيط لتكوين وتوصيل رؤية او فكرة. فالمتحدث او الكاتب باختياره كلمات بعينها انحاز الي دلالات ايديولوجية وسيكولوجية واجتماعية اي اشكال التواصل والتفاعل الدلالي والايديولوجي والذي لا يتم الا باللغة. لذلك يري باختين ان الكلمة هي الظاهرة الايديولوجية الامثل. أن واقع الكلمة باكملة تبتلعه وظيفتها كدليل ولا تحمل الكلمة أي شيء غير مرتبط بهذه الوظيفة، كما انها لا تحمل اي شيء غير متولد عنها. انها نمط العلاقة المجتمعية الاكثر صفاء والاكثر حسية⁽⁶⁾. وفي الفكر الديني الذي يري البيان سحرا تمارس الكلمة سلطة متعالية ومطلقة، لذلك لا تُرمى الجريدة على الارض أو يداس عليها خشية أن يكون فيها إسم الله أو النبي فهذه علاقة تناسخ بين الكلمة ورمزها أو مدلولها أو نوع من الفتشية، كذلك دور التعويذة والتميمة في الشفاء والعلاج واهمية الادعية في العقيدة والحياة، والمدح أو المديح في التعامل والايمان مقابل الهجاء والسب والقذف. للكلام واللغة أثر كبير في الثقافة العربية - الاسلامية ومن هنا جاء دور الوعاظ والخطباء بالذات في الثقافات الشفاهية أو في المجتمعات التي تنتشر فيها الامية. ونحن نقول عن الطفل الفصيح أنه ذكي بصورة تطابق بين الذكاء والكلام. نلاحظ آلية استغلال الفصاحة عند الاسلاميين من خلال عملية التمويه التي تخفي الايديولوجيا وتستخدم لغة قطعية تلغي التعارضات وتخلق وهما مسيطرا وتعمم معطياتها لكي تكون مطلقة. وهنا تصل الكلمة درجة الدوغما وتتوقف عن توليد معاني جديدة وقد تستخدم لتكون حاجزا او عقبة لنمو الوعي⁽⁷⁾

(6) ميخائيل باختين : الماركسية وفلسفة اللغة . ترجمة محمد البكري وبنى العيد . دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 1986 ، ص 23.

(7) محمد حافظ دياب ، مصدر سابق ، ص 81 - 82.

يهتم الخطاب الاسلامي بالبلاغة في اللغة ليس من ناحية جمالية بحتة ولكن لاسباب عملية ونفعية مباشرة هي الاقناع والبرهنة والاستمالة والادهاش بقصد توصيل الرسالة بسهولة . كثيرا ما يكون التلاعب بالكلمات والمعاني والافكار من وسائل الخطاب الايديولوجي في تعبئة الجماهير والمزيدين بتوصيل حقائق يريدها وبالطريقة الاسهل والانجح. يظهر في خطاب الاسلاميين السودانيين كما يمثله الشيخ حسن الترابي اللعب بالحروف والالفاظ . ومن ذلك استعمال السجع والقافية مثل قوله ان المتسلطين علي المجتمع ينكرون "ان يسود الاسلام علي الملوك وعلي البنوك"⁽⁸⁾. او جرس الحروف مثل تكرار حرف التاء، وهنا يتحدث عن الوحدة كمعني اصيل في العقيدة : " وفي الشريعة تقتفيه النصوص الداعية للتوالي والتآخي والتناصر والتشاور والتكافل والتعامل"⁽⁹⁾. وستغل هذا التلاعب في افراغ اللغة وقطع سلتها بالفكر الصحيح والنقدي مما يجعلها لغة اختزالية مُشَيِّئة للفكر اي تقدم بضاعة فكرية جاهزة يسيرة التداول علي نطاق واسع ، وتيسر علي المتلقي عملية التفكير⁽¹⁰⁾. ويتم التلاعب بالافكار من خلال الاستعمال الحقيقي والمجازي وذلك بانزياح المعني الاصلي وانزلاقه نحو معني جديد انطلاقا من وجود علاقة ما بين المعنيين او بين الشئيين ، مثال ذلك آيات (من يحكم بما انزل الله) والتي قصد بها في الاصل القضاء والحكم بين المتخاصمين وليس الحكم بالمعني الحديث اي امتلاك السلطة السياسية والادارية ، او القول بان " احصيناكم عددا " تعني سبق الاسلام في الوصول الى المنهج الاحصائي . ويدخل في ذلك كل محاولات أسلمة العلوم أو المؤسسات الحديثة حيث ينتزع المعني الاصل ليلصق على شئ جديد تماما. كذلك احلال لفظ محل آخر اما لعدم وجود

(8) حسن الترابي ، تحديد الفكر الاسلامي ، مصدر سابق ص 97.

(9) حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، الشركة العالمية لخدمات الاعلام (ب، ت) ص 27

(10) محمد سبيلا : " الايديولوجيا والبلاغة " . في مجلة " المناظرة " السنة الثانية .

العدد 4 مايو 1991 ، ص 74 .

لفظ اصلي دال مخصوص او لوجود علاقة بين اللفظين او الشئتين⁽¹¹⁾. مثال ذلك الديمقراطية والشوري أو استعمال الحديث (الناس شركاء في ثلاث) وربطه بالاشتراكية بالذات خلال الستينات مع انتشار الافكار الاشتراكية ثم التخلي عن الربط والعودة الى مصطلح العدالة الاجتماعية .

تتخذ الايديولوجية الدينية والخطاب الاسلامي عددا من الوسائل الاحتياطية والمنتحلة في محاولة اقناع المتلقي او المخاطب لكي يشارك الرأي المطروح وذلك عن طريق المغالطة التي تختلف عن الاقناع فهي تعتمد علي الابهام او ما يمكن ان نسميه الغموض المفيد في العمل السياسي والايديولوجي. ويقوم الابهام علي طريقة استعمال اللغة ، مثال ذلك عندما امر معاوية بلعن علي علي المنابر. قال احد الخطباء "أمرني معاوية أن أسب عليا الا فالعنوه ". وليس من الواضح هل يعود الضمير علي علي أم معاوية. وبهذا الابهام غالط الخطيب مستمعيه ومعاوية⁽¹²⁾. وهناك المغالطة التاريخية والتي تنتشر ضمن الاسلاميين وهي تعني اسقاط معان معاصرة علي معاني الماضي او محاولة تشبيه حوادث تاريخية سابقة باحداث معاصرة ويتماشي هذا مع مفهوم التاريخ الدائري او الذي يعيد نفسه باستمرار . هناك ايضا المفارقة (paradox) المنطقية وهي تعني "محاكمة تبرهن علي صدق وكذب الحكم الواحد في آن معا .. او تبرهن علي الحكم وعلي نفيه في وقت واحد"⁽¹³⁾. وخطاب الشيخ الترابي دائما ملئ بهذه المفارقات من خلال التعبيرات الاستدراكية حيث يكثر من استعمال لكن، والا، والا اذا، وبحيث لا ... الخ بالذات في المواقف الاشكالية والتي يصعب تحديد الأمور فيها. علي سبيل المثال كلمة الترابي في المؤتمر الشعبي العربي - الاسلامي بالخرطوم 25 - 28 / 4 / 1991 والذي اعقب حرب الخليج. يقول عن الديمقراطية : " انا اقدر حاجة المستضعفين الي التعددية ولكن تعدديتنا نحن

(11) نفس المصدر ، ص 75.

(12) يوسف عبقرى : " الاقناع والمغالطة " مجلة دراسات ادبية ولسانية . العدد الخامس ، شتاء 1986 ، ص 48.

(13) الكسندرا غيتمانوفا : علم المنطق . دار التقدم ، موسكو ، 1989 ، ص 297.

ليست نفوذية بغير حدود " (ص 6) . أو لابد من حرية ولكن الحرية مهما كانت سياسية او وظيفية لابد لها من معادلة توفق بينها وبين الوحدة .

يمارس الخطاب الاسلامي بالاضافة للتلاعب الايديولوجي عملية التلاعب السيميائي والدلالي والذي يلزم عمليات النطق او التنصيص او الكتابة المفرضة حيث تتم عمليات الانتخاب والحذف التي يمارسها كل مستعمل للغة كتابة او قولاً (14) . ورغم محاولة بعض المفكرين الاسلاميين ان يكونوا اكثر موضوعية وعلمية الا ان طبيعة ميدان الموضوع اي الدين لاتسمح الا بقدر محدد من ذلك . لذلك يلجأ الاسلوب الي عملية تزيف بدرجات متفاوتة باستعمال التعمية ، الابرار ، طمس عناصر وتضخيم عناصر اخرى . وهذا ما عناء احد رواد الحركة الاسلامية ناقدا إياها بقوله: "إن خطاب الحركة الاسلامية ابتكر جهازا مفاهيميا لتبرير الاخطاء وتفسيرها ضمن سياق يحمي التوجهات العامة ويحافظ على المسار، ويقوم هذا الجهاز بوقف اي هجوم او نقد لمنهج الحركة علي اساس انه ليس عملا اجتهاديا بل جزء من الوحي . اما مضمون الخطاب والذي يعبر عنه بمصطلحات متداخلة لاضفاء الشرعية المتجهة نحو التقديس، مثل الرسالة ، الدعوة ، الشرع ، الوحي ، النص ، وكلها مفردات تعطل الحس النقدي ، وتنمي الاستعداد للتلقني والتنفيذ " (15) .

هذه المقدمة النظرية ضرورية لاي دراسة تحاول فهم الخطاب الاسلامي السوداني فهي رغم عموميتها ونموذجيتها المجردة الا انها تنطبق على الحركة في السودان وذلك ببساطة لتشابه هذه الحركات رغم الاختلاف في تاريخ وظروف النشأة والتطور، واختلاف مكان وجهة وجود الحركة . فمصادرها الفكرية واحدة ، نهج العمل متقارب بسبب الرؤية الواحدة وتبادل الخبرات. لا يكتمل فهم الخطاب الاسلامي الا بالتنقيب عن المسكوت عنه ولكن يظهر في الممارسة ، لذلك تختلف الحركة حين تكون معارضة عنها حين

(14) محمد أركون : الفكر الاسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 50.

(15) صلاح الدين الجورشي ، مصدر سابق ، ص 7 ، 128.

تشارك في السلطة أو تحكم . تتجذب الحركة الكتابة والحوار حتي تتمكن من السلطة ثم يمكن التحدث عن التفاصيل والبدائل ؛ ويعتبر التفكير والجدل قبل ذلك إضاعة للوقت.

مضمون الخطاب الاسلامي

كان من الطبيعي أن يكون الإنتاج أو الكسب الفكري للحركة الإسلامية السودانية ضئيلاً وضعيفاً في كميته، ومتهافناً ومتناقضاً في كيفيته ومضمونه، وذلك بسبب انغماس الحركة في العمل التنظيمي والسياسي اليومي وما تسميه - تقيّة - الدعوة. يضاف إلى ذلك أن العضو الذي تريده الحركة يجب ألا يفكر كثيراً بل أن يكون فاعلاً أو مجاهداً بمعنى الجهاد الأكبر أي القتال. ومن هنا ظلت الحركة منتفخة الجشّة أي متورمة تنظيمياً وصغيرة الرأس بسبب الانغماس الفكرية وعدم الأصالة. والدليل على ذلك خلل المكتبة السودانية من المحاجزات الإسلامية الفكرية والثقافية، لذلك بقي الشيخ الترابي هو المصدر الوحيد لفكر الحركة وتاريخها بالإضافة لهوامش علي المتن مثل كتابات حسن مكّي. ويتردد في نقد الحركة لذاتها الاعتراف بالقصور في مجال الإنتاج والنشر الفكري والثقافي وإن كانت تحاول أن تجعل من ذلك ظاهرة سودانية أي عدم الكتابة والنشر. يقول أحد مؤرخيها: "ظلت الحركة الإسلامية السودانية تضم أكبر تجمع للمثقفين السودانيين (...)" وأثر خطابها بعمق على حركة المجتمع السوداني، إلا أنه ورغم ذلك لم يتكافأ أثرها الفكري والثقافي مع حجمها وسيرتها كحركة صفوة وظلت حصيلتها الثقافية ضئيلة نشراً وإنتاجاً.. ويبدو أن مرد ذلك لطبيعة السودانيين الذين لم يشتهروا في تاريخهم ولا حتى في حاضرهم بتسويد الصفحات وكتابة المصنفات⁽¹⁾. أما الترابي فيتعامل مع هذا النقص الخطير في عمل الحركة من خلال تبرير أكثر دهاءً، إذ يقول: "يتوهم المرء أن الحركة من كثافة عملها وقلة إنتاجها ونشرها الفكري لا تتعاطي الفكر أو لا تتزود أو لا تتواضع على مذهب منه معلوم"⁽²⁾.

(1) حسن مكّي، الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 136.

(2) حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مصدر سابق، ص 229. يلاحظ أن =

الحركة الإسلامية السودانية بحكم غلبة السياسي على الفكري والنظري تتعامل باحتقار شديد مع التنظير والفكر وتطلق علي ذلك نعت مثل التنطع الفكري، "وتشقيق الفقهيات الفرعية"، "والإيغال في التنطع النظري"، "والجنوح للنظريات والجذليات المدرسية"، "نأي عن التنطع الفقهي والمارأة وميل للعقائدية العملية غير الجدلية"⁽³⁾ ولا يتوقف الاسلاميون عن التعبير عن هذا الاحتقار ورفض هذه الاتجاهات والميول الفكرية والنظرية التي تميل للحوار والنقاش واثراء فكر الحركة بحجج متعددة من اهمها الوحدة والشمول وتحديد اولويات معينة ، بالاضافة للواقعية والعملية وهي بالاصح دعوة للبراجماتية - كما اسلفنا - او مايسميه التراخي (الفقه الواقعي) إذ يقول: "فالحاجة اليوم ماسه لتأصيل فقه الجماعة والمنظمة والمؤسسة، ولا يكفي التنظير، فحياة الجماعة مواقف نفسية ايمانية مواتية للعمل الجماعي وتربية علي التخطيط والتدبير والتنسيق والتشاور والمحاسبة والمراجعة ونحو ذلك مما يلزم ان يتدرب عليه المسلم ويدخله في نطاق نياته الدينية واخلاقه العملية"⁽⁴⁾. لايرد ذكر للعقل او الفكر أو النظر بل يُغلب العملي والنفسي الغامض مثل النية الدينية. وهذا الابتعاد والترفع عن الفكر والتنظير هو انعكاس لظاهرة مرضية تلازم العقل المتخلف وهي اضطراب منهجية التفكير أو سوء التنظيم الذهني في التصدي للواقع أو العجز المنهجي في تحليل وفهم الواقع باستخدام الادوات العلمية التي تساعد في معرفة الواقع والسيطرة عليه. ولذلك لايرهق أمثال هؤلاء المصابين بالعجز الذهني والمنهجي والتعسفية والانفعالية والغموض في التفكير والتعبير، وعدم القدرة علي تعميم النتائج والتوليف بقصد الخروج بتصورات متماسكة وشاملة عن الواقع، والاهم من ذلك قصور الفكر النقدي⁽⁵⁾. هذا ما

= التراخي الدقيق في انتقاء الكلمات يستعمل " تعاطي " للفكر بما لها من ايعاءات تكشف عن موقف سلبي.

(3) المصدر السابق ، صفحات : 112 ، 131 ، 150. علي سبيل المثال لا الحصر.

(4) مقابلة في مجلة : "الحرس الوطني" اغسطس 1990 ، ص 22.

(5) مصطفى حجازي ، مرجع سابق ، ص 60 - 63.

يجعل فكر الاسلاميين مهما كانت بلاغته وفصاحته لا يتعدى الشعارات خاوية المضمون لذلك يبقى الخطاب الديني المعاصر يتراوح بين صورتين - حسب الجورشي - اما هيكلية ضبابية مشحونة بالعقيدة والطموح وبغمرها الشعار والتضامن والمنزع الاخلاقي ونقد الآخر وتوظيف الازمة والانغماس في الممارسة بتضخيم فقه الحركة علي الفكر والتحليل والمراهنة علي الحكم او صورة ثانية هي هيكلية تاريخية مسكونة بالتراث ، كل حسب فرقته ومذهبه ومراجعته ومصادره حيث تتجمع من جديد معلومات عن اصول الدين واصول الفقه ، لتختلط بالتصوف ورواية التاريخ رواية متقطعة وانتقائية مع (تجديد) في صيغ التعبير والاخراج⁽⁶⁾.

نجد المفهوم الاساسي لمضمون الخطاب الاسلامي في فكرة التجديد، وكالعادة لا يبدأ المؤلفون والباحثون الاسلاميون كتاباتهم ومباحثهم ونصوصهم واقوالهم بتحديد المفاهيم المستعملة، وحين يفعلون يخلطون بين التعريف (Definition) والوصف (Description). كما ان محاولات أسلمة أو توطين المفاهيم يدخلها في اشتقاقات واصطلاحية جديدة تبعدها عن جذرها واصلها ، وقد لا تكون في ذلك غضاضة، شريطة الا يفقد الصلة بالاصل وفي هذه الحالة يجب توليد مفهوم جديد لا يدعي النسب للمفهوم الاصلي . لذلك يملأ مفهوم التجديد فضاءات الكتابة الاسلامية بتلوينات وتأويلات لاتنتهي ولكن يجمع بينها فقط التعبير عن فكر الازمة : كيف نتعامل مع هذا الواقع المعاصر المتقدم بوتائر هندسية والمندفع نحو غاياتة دون ان يسمع انين او سباب المتخلفين عنه والضعفاء؟ هذا هو السؤال - التحدي ببساطة شديدة ومباشرة. تحديد نوع العلاقة مع الآخر ومع تاريخنا وواقعنا علي اسس مقنعة عقليا ومريحة ومطمئنة نفسيا وروحيا . في حالة عدم وجود مفاهيم ومقولات موضوعية تحاول ان تحيط بالمدرک يصبح التفكير مجرد انعكاس للذات علي الواقع ، وهذه نزعة ذاتية معروفة في الفكر اليميني الرجعي عموما، فالافكار لا تعكس الموضوع المفكر به، بل عقلية الذات المفكرة وهذه

(6) صلاح الدين الجورشي ، مصدر سابق ، ص 130 - 131 .

الفلسفة الذاتية معادية للعقل وليست فلسفة للوعي لانعدام التواصل⁽⁷⁾. بسبب هذا الغموض والابهام المقصود او المفروض علي الفكر الاسلامي بحكم منطقته الداخلي غير العلمي، نجد ان مفهوم التجديد والذي يتكرر كثيراً مرة تجديد الفكر الاسلامي واخري تجديد اصول الفقه الاسلامي او الدين والتجديد ثم الحركة الاسلامية والتحديث⁽⁸⁾. عدم الدقة في تجديد المفاهيم يجبر التراخي - الذي كتب كثيراً عن هذا الموضوع ان لم يكن موضوعه الاوحد - علي ايراد كثير من المحاذير لفهم المقصود بالتجديد وما الذي يتجدد ؟ وكيف تجدد ؟ ومن البداية ينفي التجديد عن الدين - حيث يفتتح كتابه بالتساؤل المتوقع : "الفكر الاسلامي ... هل يتجدد ؟ أليس الدين هادياً أزلياً خالداً لا مكان فيه للتجديد ؟ بلى ... الذي يتجدد ويتقادم ويبلى انما هو الفكر الاسلامي .. والفكر الاسلامي انما هو التفاعل بين عقل المسلمين واحكام الدين الازلية الخالدة"⁽⁹⁾. ولكنه يحتاط للوقوع كاملاً في المفارقة او التناقض خاصة وهو يعمل داخل فكر ديني تحكمه قوة عليا محددة لقدرات البشر الفكرية. لذلك يعيد السؤال في موقع آخر: "هل يتجدد الفكر الديني؟ ويرد بالاجاب مجدداً "لان الفكر هو عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقهه ، وذلك كسب بشري يطرأ عليه ما يطرأ علي سائر الحوادث من التقادم والبلى والتوالد والتجديد " (ص 35). وهنا يُرجع التجديد الي شروط الاصول والعقيدة فالتطور - في نظره - ليس مطلقاً ، لان "الفقه الاسلامي فكر ملتزم بمعالم الطريق الي الله، وليس فكراً مجدداً او هوياً معريداً، بل هو تفهم وتفقه للشرعة الاسلامية . والشرعة اذا اطلقنا القول هي شرعة الاعتقاد والعمل" (ص 35 - 36) . وهنا تبرز القضية المركزية لاي فكر يريد ان ينتشر ويقنع وهي الموقف من الثبات والتطور، والمفكرون الدينيون اكثر الناس حرجاً تجاه هذه القضية لاتكاثفهم علي نصوص

(7) سيمون دي بوفوار : واقع الفكر اليميني . ترجمة جورج طرايشي - دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1980 ، 58.

(8) حسن التراخي : تجديد الفكر الاسلامي . الدار السعودية جدة ، 1987.

(9) المصدر السابق ، ص 1.

مقدسة غالبا لا تفرط في شئ من شئون الحياة والطبيعة ، والوحي يأتي بالحقيقة كاملة في الدين. وهنا يفسر التراخي بمزيد من الغموض ثبات وحركة الدين، يقول : "مادام الدين - من حيث هو خطاب للانسان ثم كسب منه - واقعا في الاطار الظرفي فلا بد ان تعثره شئ من احوال الحركة الكونية. ولكنه - من حيث هو صلة بالله وسبب للآخرة متعلق بالازل المطلق الثابت - انما يؤسس علي اصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل " (ص 119) . وهذه نفس فكرة علماء الاجتماع حين يفصلون بين الدين والتدين ، ولكن الاسلاميين لا يطبقون ذلك في الواقع فيعتبرون نقد التدين اي الكسب البشري من الدين هو نقد للدين نفسه وبالتالي تكثر اتهاماتهم للآخرين بالكفر والالحاد والردة والجاهلية .

يرى بعض المستشرقين ان الاسلام المصلح او المجدد ليس اسلاما (A reformed Islam is not Islam) بمعنى انه شئ جديد مختلف عن الاصل الذي جاء في ظرف تاريخي معين ولا ناس محددين. وهنا يبرز السؤال لماذا التجديد ؟ نبدأ بحتمية الحركة وتطور الحياة كمبدأ انساني عام يؤمن به حتي غلاة المتعصبين والمحافظة علي الاقل علي مستوي المعاش. ويقليل من التحرير تصح المقولة الماركسية بان النظرية - رمادية - تُقرأ هنا النصوص - وشجرة الحياة خضراء، ويظهر التناقض بين الدين والحياة، وبين الحساسية والوجود، والواقع والمثال. يرى البعض ان الفسحة بين الدين كمثال والواقع، والتي غالبا ما يحاول الانسان حفظ توازنه داخلها بشكل من الخروج عن الدين، مما يعتبر رحمة رغم عواقبه الدينية، لانه يجدد الحياة . هذا علي المستوي الانطولوجي اي الوجود في ذاته ، ولك ان تتصور انسانا متدينا بصورة تطابق المثال تماما. علي المستوي الاجتماعي يكون التجديد محاولة قبول التحولات الحديثة دون ان تتناقض مع الحقيقة الدينية كما وردت في النص او كما حفظها التراث الديني . وهذه العملية ممكنة بطريقتين ، الاولى وهي التي يسميها البعض الاستحداث المرجعي او السلفي وهي نوع من العمل علي ملائمة الواقع وتغييراته ، مادة وروحا ، مع النص الثابت، النص

الذي هو، في آن، المرجع والمعيار⁽¹⁰⁾. والطريقة الثانية وهي لا تختلف كثيرا وهي السائدة، تأويل النص الثابت لكي يتسق مع الواقع المتغير وفي الحالتين هناك قدر من العلمنة، في الأولى يحاول المتدينون ايجاد المرجع لاي تطور او حقيقة علمية في النص، وفي الثانية يتحقق نفس الهدف بتوسيع مغزي ودلالة النصوص. في الحالتين مطلوب من المتدين ان يستوعب ويفهم تراثه وواقعه بطريقة جديدة . وهنا تتم عملية التوفيق او التلفيق، وبرز السؤال كيف يمكن تحقيق مشروع تجديددي او تحديثي سواء في الفكر او المجتمع دون القطيعة مع التراث ؟ عجز المشروع الاسلامي او السلفي عن تحقيق ذلك لانه يريد الفصل بين المنجزات المادية والتقنية والعلمية وبين قيمها ورؤيتها وفلسفتها . ليس المطلوب تقليد ومحاكاة المجتمعات الصناعية مثلا، في اخلاقها وقيمها ولكن العلم مشروط بقيم عامة انسانية كالحرية والعقلانية والنقد والشك والموضوعية ، وقد تكون الخصوصية في طريقة الاستخدام وتوظيف العلم . ويرى البعض ان غاية التجديد الفكري الاسلامي ليست عقلنة الدين او علمنته او تكييفه مع العلم ولكن احياء الشعور الديني الاسلامي⁽¹¹⁾ . وهذا وضع شاذ لعدم ضمان تناقض هذا الشعور مع العلم ، خاصة لو كان شعورا عاطفيا .

يصف التراخي الأوضاع التي اجبرت الأمة الإسلامية علي التجديد، معترفا بضعف المسلمين وقوة اعدائهم ، ويسير في نفس سياق تساؤل الازمة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ والذي تحول اخيرا الي حديث عن الصحوة التي نتجت عن وعي بالتخلف ورفض له ويحث عن بديل متسق مع العقيدة . يقول عن المسلمين المعاصرين : " لقد صدمتهم المقابلة الماثلة مع الحضارة الغربية التي تعرفوها من غارات المد الامبريالي ثم كثافة وسائل الاتصال الحديثة ، فانفضح لهم ضعفهم الثقافي والاقتصادي والسياسي ازاء قوتها وهيمنتها واستفزتهم الصدمة لاول العهد الي المقاومة بياسهم الضعيف فكانت ظواهر الوعي والثورة الاسلامية المعروفة في القرن الماضي، ثم

(10) ادونيس ، مقدمة ندوة مواقف ، مرجع سابق ص 8.

(11) برهان غليون : "فلسفة التجدد الاسلامي" مجلة الاجتهاد مصدر سابق، ص 347.

أورثتهم الهزيمة ميلا إلى الانبهار والانصهار، نضجت استجاباتهم للتحدي من بعد منتصف هذا القرن فهم اليوم يحاولون استنفاد ذاتهم ووجودهم بالعود إلى أصالتهم الإسلامية وتشحذ همتهم للحاق بأوروبا ومنافستها في وجه التقدم الحضاري كافة⁽¹²⁾. مشكلة العالم الإسلامي مزدوجة التعقيد إذ تجاوزت مجرد تقدم الآخر ولكن واكب ذلك جمود المجتمعات الإسلامية. وقد تكون العلاقة سببية في مرحلة الاستعمار الحديث وعلاقات الهيمنة والتبعية بمعنى أن تقدم الرأسمالية لن يتحقق إلا بتخلف وتبعية العالم الثالث. والفكر الإسلامي كرؤية مثالية غير واقعية وبسبب قصوره في التحليل والموضوعية، يري التخلف في الذهن أو العقل لذلك يدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي قبل تجديد واقع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، وبحث عن أصول فقه جديد يعطي رويشتات لعلاج الأمراض الاجتماعية وأعراض التخلف. التجديد الفكري والفقه ضروري ولكن غير كاف في عملية المجاز التنمية وأحداث التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

ترتبط فكرة التجديد بنظرة الحركة الإسلامية للتاريخ، إذ تفهم التاريخ بأنه تنفيذ للمشئة الربانية "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون" (سورة الداريات 56) وهذا لا يعني سلبية أو قدرية البشر، فهناك فعالية متاحة للإنسان يريد الله حسب سنن معينة يجري بها قدره في الحياة الدنيا⁽¹³⁾. يحاول الترابي في تجديده المتواتر منح الإرادة الإنسانية قدرا كبيرا من الحرية ويقترب من نظرية التحدي والاستجابة لأرنولد توينبي، ولكن يحولها لرؤية إسلامية تظهر في مصطلحي الابتلاء والكسب، وفي هذه العملية لا يبتعد الإنسان كثيرا عن الدين بل يوفق بين الأزلي والزمني أو المطلق والنسبي. ويتوصل إلى صيغة تؤكد صلة الدين بالواقع المتغير بالذات، وهذا هو معنى التجديد الذي يتكرر كثيرا في فكر الجماعة ويعبر عنه الترابي بأنه دليل على فعالية العقل المسلم في سعيه "لتنزيل قيم الدين الثابتة المطلقة على

(12) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي... مصدر سابق، ص 103.

(13) محمد قطب: مصدر سابق، ص 13.

واقع الحياة المتحولة أبداً والمحدودة زماناً ومكاناً".⁽¹⁴⁾ أوحين يتحدث عن الحركة الإسلامية في السودان بأنها "مشروع للتدين الحبي الصادق وبما أنعم الله عليه من دوام العافية - دفعا موصولا لا تجمداً، وتجهدا للدين الثابت عبر أطوار الابتلاء المتقلبة في الواقع السوداني، ومحاولة دائبة نحو توحيد الطرف الزمني إلى الحق الأزلي".⁽¹⁵⁾ ولأن الدين هو توحيد بين البعد الأروحي والواقع الضرفي المادي، وبطل الأول ثابتاً بينما الابتلاءات لا تتوقف وتتغير باستمرار، هذا وقد كان النموذج الشرعي الأول هو النمط أو النموذج المثالي (Ideal Type) لتطابق الطرفي مع الأزلي - حسب تفكير الإسلاميين - لالتزام المؤمنين بالشرع.

التاريخ في الفكر الإسلامي دائري أو دوري إذ يعود إلى بدايته باستمرار ويكون بالتالي دورات متكررة تُشبه أحياناً بالحياة الإنسانية لذلك نقول: "الأحياء الإسلامي أو البعث". فالمجتمعات الإنسانية لها أعمار وأطوار مثل البشر، ثم تموت وتبعث مجدداً، وهنا تضع فكرة التقدم الإنساني فالتاريخ لا يتراكم لأنه يرجع إلى البداية الأولى. يؤكد الترابي هذه المسيرة للتاريخ بقوله: "أما النمط التاريخي لحركة التجديد، فهو في تقدير دوري ينهض بالفكرة تارة وينحط بها تارة أخرى. وكثير من المجددين يأخذهم الغرور بكسبهم في تطور الفكر الإنساني، فيتوهمون أنهم أخطر منعطف في تطور الفكر الإنساني، وبحسب أحدهم أن تاريخ الفكر البشري ينقسم إلى فترتين ماقبله وما بعده. وليس ذلك بصحيح البتة. ولكن تعاقب البلي والتجديد يدور على فكر البشر الوضعي أو الديني عملهم"⁽¹⁶⁾.

ويستشهد الترابي بالأمم الغابرة حسب ما وردت قصصها في القرآن الكريم، وتوظف هذه الفكرة في ادعاء التجديد أو الانبعاث كل فترة وأخرى، ولكنها تتناقض مع الأصولية التي تنظر إلى نموذج من عصر زاهر مضى وتحاول استعادته الآن - يعارض الترابي هذه النظرة بشدة حين يقول: "وتدور

(14) حسن الترابي، نظرات في الفقه، مصدر سابق، ص 5.

(15) حسن الترابي، الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص 23.

(16) المصدر السابق، ص 37.

دورات التجميد والتجديد والانحطاط والانتهاض. فالعصر الذهبي للإسلام ليس هو عصرا بالأمس مضى الى غير رجعة. صحيح أن في عهد الرسول (ص) وخلفائه الراشدين وفي بعض عصور السلف الصالح صورا مثالية نعتبر بها ونقيس عليها ولكنها ليست زهرة الدين التي تذبل من بعد الي الابد⁽¹⁷⁾. ويحاول ان يوفق بين هذه الحركة المستمرة والتي نفى عنها اي نموذج مثالي وبين ازلية الدين وثباته، وبالتاكيد لا تعوزه الحيلة التبريرية، اذ يفصل بين الدين وشكل الدين دون ان يفرق بينها بتحديد كل معني لكي نستطيع تحديد الذي تغير بعد ان ندرك قبلا وجود هذين الشيئين المنفصلين . يقول الترايبي : "ليست الاشكال التي اتخذها الدين في عهد من العهود هي اشكاله النهائية. وانما يزدهر الدين باذن الله في شكل جديد عهدا بعد عهد. وتجاوز الاشكال التاريخية لايعني تجاوز الدين ابدا " (ص 38) . يبدو انه يفصل بين شكل ومضمون (او مبدأ) الدين ، ولكن الصلاة مثلا شكل للدين في نفس الوقت مضمونه او احد اركانه .

هذا تفسير للتاريخ موظف إيديولوجيا، والإيديولوجيا تجبره على أن يخدم غاياتها ويقدس وجودها ويعطي الثقة - الوعد لأنصارها وهنا ينطبق الوصف القائل بأن التاريخ خادم اللاهوت والذي أطلق على تاريخ "مدرسة المنار" لأنها "لا تسمح للتاريخ بأن يصدر حكما مستقلا علي ذاته ، بل انها تطالبه بالحاح بالاجابة علي سؤال راهن ، فاذا لم يكن الجواب ظاهرا فانها تعثر عليه بالقوة. والتاريخ لا يقرأ، او تفك رموزه، بل يعاد بناؤه⁽¹⁸⁾. تحاول الحركة الاسلامية السودانية من هذا المنظور إعادة كتابة تاريخ للسودان او خلق تاريخ جديد يحقق اهدافها الحالية ويعطيها شرعية تاريخية . ثم يبشر السودان - ضمينا - بانه مرشح لدور التجديد وانهض الامة الاسلامية رغم كل ظروفه لان جذوة الايمان اتقدت في قلوب ابنائه ، يكتب زعيم الحركة تلميحا : " وقدر التاريخ كله ان الايام تكون دولا . وان الله يبتلي الناس فيؤخرهم ليتقدموا استجابة للابتلاء . فاذا انتابتهم دورة فقر

(17) نفس المصدر ، ص 38 .

(18) عبد الله العروي ، مصدر ، ص 75 .

وتخلف اقتصادي فاسعهم الايمان قاموا لينيروا الارض ويعمروها⁽¹⁹⁾. وفي احد اللقاءات قارن الترابي بين مجتمع (المدينة) في حجمه وضعفه وبين السودان في فقره ومشاكله وكما حكم رجال (المدينة) العالم فيما بعد، فذلك ليس مستحيلاً في السودان لأن الله - كما قال - يضع سره في اضعف خلقه. ولدينا الان مثال واقعي حين حكمت "الجهة الإسلامية القومية" السودان وتحاول رغم عجز حكومتها الداخلي، وتفكك اقاليم الوطن والانهيار الاقتصادي أن تكون قاعدة ثورة إسلامية شعبية ضد "الطاغوت" والاستعمار. فقد استغل النظام الاسلامي في السودان حرب الخليج ومظاهر غضب شعبي هو في الاصل ضد التدخل الاجنبي وضد الدكتاتورية ايضاً. وكان مؤتمر التضامن الشعبي مهزلة: إذ كيف يعقل أن يعقد مؤتمر شعبي في عاصمة يمنع النظام شعبها من التجول بعد الحادية عشر ليلاً وحتى السادسة صباحاً منذ عامين ١ وهناك وهم لدى "الجهة" ان دورة التاريخ في نهضتها الجديدة تعد السودان الحالي ليكون مجتمع المدينة المنورة الجديد داخليا وخارجيا، ومن ثم وجدت الحركات الاسلامية العربية المعجبة اصلاً بعقريه الترابي سندا من السودان يتخطي كل الاعراف الدبلوماسية او الديمقراطية بدعوى الشعبية والتضامن.

يطبق الفكر الاسلامي - عند الترابي بالذات - فكرة الدورات علي كل مجالات الوجود والحياة البشرية ، وهذه الفكرة تقوم بالمهمة الواحدة ذات الوجهين : تبرير اي تدهور وتخلف وفي نفس الوقت التبشير بالنهوض والمجد ثانية لان هذه سنة الكون كما أراد الله - (حسب اشارة القرآن - سورة الاسراء والحديث النبوي عن التجديد كل مائة عام) - وتجري علي كل المخلوقات. ويطبق هذه النظرة على الفقه أيضاً، وهذا مهم في اتخاذه للتجديد الفقهي ذريعة وغطاء ايدولوجيا لحماية كل الممارسات السياسية والمواقف الانتهازية والنفعية في الفكر والسياسة وحتى العلاقات الاجتماعية والسلوك . فالفقه عاني - حسب الاسلاميين - من علل فنية

(19) حسن الترابي ، المصدر السابق ، ص 96.

تعتبر عادية بسبب "التقادم وتمثل في دورات انحراف تغشى كل فكر من افكار البشر فمنها الدورة بين الظاهر والباطن او بين العقائدية والطقوسية ، فالفقه في البداية يعبر عن جوهر الدين ومقاصده ثم تتجمد صور هذا التعبير وتصبح طقوسا خاوية وكأنها مطلوبة في حد ذاتها ، وبذلك تضيع معاني العقيدة الجوهرية. وهذا التحول او الجنوح يشكل تحديا يستدعي استجابة ترتد عليه، فتأتي دورة اخري من دورات الفكر تحيي الجمود وتنعش الطقوس بالروح حتي توشك ان تستغني عن الصور والطقوس"⁽²⁰⁾. والتجديد في الاسلام ضروري ومتعدد خاصة مع تسارع التحولات وعجز الفقهاء عن مواكبتها، فالاسلام يعتصم بدستور ثابت وكان الله يقيض له دائما رجالا يجددون الفقه كلما اشتطت فيه الشكليات والمظاهر ويحيونه بالنيات وبالمقاصد وبالرجوع الي معاني الايمان" (ص 49) فهو - اي الفقه - يبدأ حيا لانه عبّر عن مرحلته وظروفها وتحدياتها، ولكن قد ينكمش او يتسع الواقع اكبر من معطيات الفقه في ذلك الطرف، وباب التجديد تدخل من خلاله المستحدثات والبدع والابداعات، ليس حسب شروط ذاتية للفقه ولكن يتحدد الامر بمن الذي يجدد وكيف يجدد ؟ اي ما هي القوي الاجتماعية التي تقوم بهذا التجديد وكيف يعبر التجديد عن رؤيتها ومصالحها ؟ كما تتأثر كيفية التجديد اي مناهجه وطرائقه بهذه المصالح والرؤي . وهذا يظهر في الشروط المتغيره لتحديد المجتهد او المجدد.

نتوقف عند السؤال من الذي يجدد ؟ اولا نلاحظ ان كلمة فقه في الاستعمالات الاسلاموية اصبحت فضفاضة تشمل الكثير من المعاني، كذلك يضاف لها من الصفات ما يبعدها عن معناها الاصطلاحي ويفقدها المعني او حتي الرمز الذي وجدت لتدل او تشير عليه . وهذه واحدة من آليات تزييف الوعي ، فكلمة فقه لها محمول وايحاء ديني، ولكن يتم زحزحتها (Displacement) لتعبر عن اشكالية جديدة تماما. يستعمل الترابي

(20) حسن الترابي ، التجديد ... ، مصدر سابق ، ص 48.

مصطلحات مثل فقه المرحلة وفقه الضرورة وفقه الاحكام وفقه الواقع⁽²¹⁾.
 ويفسر ذلك التوسع والتعدد بان التحديات او الابتلاءات - كما يقولون -
 اشتدت وتعددت، كما ان ظروف تزايد المشاركة الشعبية تجبر الاسلاميين
 علي عدم احتكار المعرفة مباشرة ولكن تكوين عقل معين او وعي مبرمج ثم
 يُعطي بعد ذلك الحرية الشكلية لحق التجديد والتفكير في الفقه والعقيدة،
 والذي ينتهي عند ما يضر بمصالح الجماعة الاسلامية التي تحاول ان تتماهي
 مع العقيدة او الدين وتكون مخالفتها خروجاً عن الدين. فالاسلاميون الذين
 يقول زعيمهم: "والحقيقة اننا في زمن جمد فيه الفقه الاسلامي بل الفكر
 الاسلامي طويلاً... ولا حل الا بان ندفع الناس الي الحرية دفعا.. وان
 نحدث ثورة شاملة لا ان نقفل باب الاجتهاد، والناس دائماً ينبغي ان يوازنوا
 بين النظام والحرية.. ففي العهود التي تراكم عليهم فيها قرون من الجمود،
 الدعوة ينبغي ان تكون لا للتنظيم بل للتحرر من هذه القيود"⁽²²⁾. ويعلن
 باعلي الصوت: "لا حل سوى ان نطلق حرية التفكير الديني" (ص 62).
 هؤلاء هم الذين اعدوا الاستاذ محمود محمد طه بسبب افكاره المجتهدة
 والجديدة، رغم ان تجديد الترابي في كثير من الاحيان يتلاقى مع اراء
 الاستاذ محمود ولكن الاختلاف في التسميات، ففكرة الرسالة الثانية
 لا تبعد عن فكرة التدين المتغير "وحين يفرق شكلياً بين الدين والرسالة
 والتدين بقوله: "هكذا الدين واحد والرسالات شتى في الزمان ويتكيف في
 المكان بما فيها من عناصر ثبات ومرونة"⁽²³⁾.

في محاولة لمجاراة الديمقراطية واستيعاب التوسع في التعليم والاتصال
 من ناحية، واعطاء الحركة الاسلامية مرونة واقعية ونفعية غير محدودة في
 توظيف الدين، يعطي الترابي الشعب كله حق الاجتهاد، يقول: "لأن الفكر

(21) حسن الترابي: الحركة الاسلامية...، مصدر سابق ص 295 وكتاب الامة الجزء
 الثاني، وعلى سبيل المثال ايضا: الفكر الحركي للاولويات او تأصيل فقه الجماعة
 والمنظمة المؤسسة "ويدرج كله في الفقه الواقعي.

(22) حسن الترابي: التجديد...، مصدر سابق، ص 26.

(23) مقابلة مجلة الحرس الوطني، مرجع سابق.

الإسلامي فكر شعبي شائع مباح لا يجوز لأحد أن يسد بابه ولو كان سلطة رسمية⁽²⁴⁾. ولكن هذا الشعار يصطدم بموقف الحركة الحقيقي من الشعب وبالنواحي العملية التي تختلف عن مجتمع النبي في (المدينة) المحدود في عدده وحيزه، لذلك يخلط بين الأجماع والشورى ليطالب باستفتاء خاصة والمسلمون مئات الملايين، وهنا يعود إلى شكل الأجماع القديم ولكن يسميه أجماع المسلمين وليس العلماء فقط. ويتوقع اعتراضاً يستنكر: "اتترك الأمر للفوضى والعامة الناس يقولون فيه باهوائهم؟" يجيب مباشرة بطرق بهلوانية تعيده إلى نفس الموقف التقليدي ولكن بثوب لفظي مختلف: "كلا بل ينبغي علي كل مسلم قبل أن يختار رأياً معيناً أن يرجع إلى العلماء فهم الهداة الذين يقترحون ويبسطون إمامنا الدين فيقولون يجوز ذلك ولا يجوز هذا. وذلك أقرب إلى المصلحة وفي النهاية القرار الذي يلزم المسلم هو لعامة المسلمين ولجمهورهم" (ص 29) هذا هو نفس النهج الذي سار عليه المسلمون طوال التاريخ والذي يعطي في النهاية الحق لرجال دين متخصصين أي علماء في ترجيح حكم فقهي معين حسب تكوينهم العلمي وقدراتهم وحججهم وسلطتهم المعرفية. ولكن التراخي ضمن هوس التجديد يقرر: "وفكرة الأجماع هذه ممكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث أو الأجماع غير المباشر وهي نظام النيابة الحديثة... مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخاباً حراً يكون هو الخطة الجماعية عند المسلمين" (ص 29).

هنالك شروط معلومة للمجتهد ولكننا الآن، وحسب التصور الإسلامي السابق نحتاج لضمانات تحدد هذا الاجتهاد الشعبي. يعتمد الطرح الإسلامي على فكرة أن المسلمين لا يُجمعون على ضلال وهذا ما يُذكر بالنسبة لضمان سير "البرلمان" الذي يقرر تلك الأحكام الفقهية: "بالطبع لا يمكن أن يجمع المسلمون على أمر يخالف الكتاب والسنة وللاحتياط يمكن أن نقيم خطة قضائية للرقابة عليهم كما نقيم خطة رقابية على البرلمان تنبعث من الحفاظ على الدستور" (ص 92). ويرى أن "المجتمع المسلم تتركب فيه

(24) حسن التراخي، التجديد.... مصدر سابق، ص 60.

ضمانات طبيعية تعصم المسلمين من التفرق ومن الضلال" (ص58). والطبيعي كما يفهم الاسلاميون يعني الفطري والذي يتردد في فكرهم دون تحديد المقصود من الفطري هل هو الغريزي ام الموروث ام العادة الراسخة ؟ ولكن في هذا المجال تحدد تلك الضمانات الطبيعية بانها " الرأي العام المسلم الذي يلازمه حد ادني من الرشد مهما استبد الجهل بالمسلمين" (ص85). وهكذا يصبح الحديث مجرد كلمات تتكاثر وتتلاحق دون ان توصل الي حقيقة او تطرح اشكالية نظرية يمكن ان تناقش منطقيا ، لذلك تصبح اللغة ايضا دائرية مثل تاريخهم الدوري ، فنحن نعود الي البداية دون ان نضيف اي جديد لدعوة: نحو فقه حديث شعبي - كما يقول الترابي . اذ تصبح ضمانات صحة التجديد او التحديث هي السلطة التي تفسر للناس وتجبرهم علي الوحدة الفكرية حسب اجتهاد فئة معينة هي كهنوت اسلامي رغم عدم وجود مؤسسة مثل الفاتيكان ، الكهنوت هنا معنوي يمتلك سلطة المعرفة وقبول السلطة له ، ويرى الترابي : " فان النظم الاسلامية في العهد الحديث يمكن ان تصبح ضمانات كبرى لوحدة الفكر" (ص95) . ثم يحاول في نفس الوقت التقليل من اهمية شرائط الاجتهاد: "فهي ليست حدودا وانما هي تقديرات نسبية " (95). او مجرد " توجيهات يهتدي بها المرء ليعرف قدره من الاستعداد وحده من الجرأة علي الفتوي ، ويهتدي بها عامة المسلمين ليميزوا بين المجتهدين اياهم الاهدي قولا والاتقي امامة " (ص95) . ولكننا لا نفرح كثيرا بتخفيف قيود حق الاجتهاد وادخال الشعب جميعا في حرم امتلاك المعرفة الفقهية ، فذلك ليس حقا مطلقا او طبيعيا - كما يقولون - ولكن حالة طارئة تنتهي بتغير الظروف وحسب المصلحة التي استوجبتة . ففي فترات تجميد الفقه وتخلفه وتكاثر الاقضية واقتقاد المجتهدين يكون الاتجاه نحو " توسيع مواعين الدين " وان نرخي من تلك الشرائط لاهلية المجتهد وبذلك نسمح باجتهاد واسع يفي بحاجات الدين" (ص60) . ولكن عندما يحدث العكس اي تقل المشكلات والابتلاءات وتنتهي المصلحة الاسلامية الملحة ويتسع الاجتهاد وهنا يخشي الاسلاميون حرية الفكر ، يقول الترابي : " واذا اتسع الاجتهاد في عصر آخر حتي خشنا الفوضى

ينبغي ان نضيق تلك الحدود وان نرقي بشرائط الاهلية استغناء بما عندنا من الاجتهاد وخشية في اجتهاد يتصدي له من ليس اهله". (ص60). ويخلص في النهاية الي حصر الاجتهاد في فئة العلماء المعروفة تاريخيا فلا بد اذن "ان تتناصر علي ذلك جماعة من الفقهاء ويمكن للمجتمع الحديث ان ينظم ذلك التعاون. ولكي لا يتسع الامر ويؤدي الى غرق او شتات او فوضى" (ص60).

من الواضح ان فكرة التجديد هي احدي المنطلقات الفكرية الاساسية في الخطاب الاسلامي والتي يبنى عليها مجمع فكر الجماعة في السودان والذي انعكس علي التنظيم الذي يتجدد ايضا . لذلك فكرة التجديد مبثوثة في كل الخطاب الاسلامي لغة ومفاهيم وتصورات وفرضيات ، وذلك دليل علي تزايد العلمنة داخل الحركة لان كل تجديد هو استجابة لواقع ظرفي جديد او تنزيل للازلي الي الظرفي . وتعبير تنزيل الازلي توحى بتشكيل جديد للازلي يقربه من الظرفي والذي هو دينوي وبالتالي علماني ، لو كان تصعيد الظرفي الي الازلي لانتفت العلمانية وتأكدت الدينية والالهية اكثر . هذه العلمنة التي تخترق فكر الاسلاميين وبالذات الترابي تتجلي في الحديث المستمر عن النسبية التاريخية والاجتماعية والتي هي نقيض المطلق الثابت وحيانا تبدو كتاباته وكأنها مبحث ماركسي في علم اجتماع المعرفة حين يتحدث عن علاقة الفكر بالواقع . ويستعين " بمقاصد الدين " لكي ينطلق من الواقع نحو المثال المتصور دون اكرهات تعميم النص المقدس لشكل المثال المطلوب . لذلك يعطي التجديد قوة الرسالة في الزمن الماضي ويقترب الترابي من الاستاذ محمود محمد طه حين يقول : " اما بعد ختام الرسالة وقام التنزيل فلم يعد لنسخ الشريعة مجال ، لان ذلك لا يكون الا بسلطان من الله وقد كفت الرسالات . ولم يبق الا احياء وتطور في اطار تعاليم الشريعة حيننا بعد حين باجتهاد من الدعاة والعلماء وسائر المؤمنين" (ص123). وهنا يقوم التجديد بمهام الرسالة، فاسباب النزول هي رد او حل لمشكلات اما الان فحين تستجد مشكلة واريد لها حلا دينيا فلن يوجد نص بعد ختام الرسالة ولكن يوجد تجديد من داخل الرسالة. ويفترض - حسب المنطق الديني - الا

تحتاج الرسالة لتجديد لأنها كاملة وصالحة لكل زمان ومكان " اليوم اكملت لكم دينكم " . وانهصر التجديد في وجهين اثنين من داخل الشريعة ، يسمي التراخي ادناهما احياء واقصاهما تطويرا للدين ويرى التجديد الاكمل ما اشتمل الوجهين جميعا (ص125) . والاحياء عنده كسب تاريخي ينهض بامر الدين بعد فترة بعثا لشعاب الايمان الميتة في النفوس بتطاول الآماد وقسوة القلوب من خلال التذكير باصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه ، وايقاظا للفكر الخامل والعلم الضائع بنشر اصول الشريعة وعلوم التراث (ص125) . فالدين هنا موجود في روح الافراد كما يبدو من الشرح ، اما التطوير فهو "كسب تاريخي أعظم مما يبلغه إحياء الدين بالبعث والايقاز والاثارة ، لانه يكيف احوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة وينهض بالدين نحو كسب يشري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد" (ص125) . والتطوير لايمس اصول الشرع او الكليات او الاحكام القطعية. كما يفرق بين الوجهين، اذ ينتج من التطوير " اتخاذ بعض اشكال جديدة للتعبير الاتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنسة بينما يهدف التجديد الاحيائي الي استعادة اشكال الحياة السالفة برمتها" (ص126) . يصعب علي القارئ ان يستوعب الحدود والفروق في مثل هذه الكتابة التي تجعل من اللغة حاجبا من المعنى رغم جزالتها وجمالها كلغة تزينية فالتجديد الاحيائي لا يستعيد اشكال الحياة السالفة لان التعريف يقول في البداية انه يذكر باصول دين ويعظ، وبالتالي يستعيد معاني ورموز الحياة السابقة وليس اشكالها والتي تعني انساقا وانماطا معاشة واقعيا .

يقود التجديد الي رفض التراث او التحفظ علي بعض تأويلاته وعناصره، بينما الاصولي يجعل من كل اعمال السلف الصالح سنده في فهم الدين . والاخير رغم رجعيته وسلفيته اكثر تماسكا واتساقا مع نفسه ، بينما يلهث المجددون باحثين عن سبل توفيق التراث والواقع ويعيشون انفسا ما وازدواجية في الفكر والسلوك . فالخطاب الاسلامي المعاصر يحاول القيام بمهمة صعبة بل مستحيلة خاصة حين ينزل الي ميدان العمل السياسي ويسعي الي تجنب الخلافات ليقوي التجيش السياسي ويكرس انتشاره

العددي ، فهو كما يقول أركون: "ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الاسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه علي غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات" (25). والحركات الاسلامية المعاصرة لا تمثل تواصلا وتجديدا حقيقيا وتفاعلا خلافا مع التراث الذي يمثل مرجعها ومنيع افكارها حتي الحديث منها . فهذه الحركات صارت في الحقيقة غرابا طلي نفسه بلون ابيض فاصبحت مُنبَتة رغم هيمنتها الكمية او السوسيولوجية فالتراث الذي تتبناه تكثر فيه عمليات الترقيع الايديولوجية، وتقوم علي عناصر متفرقة ومتناقرة، مستعادة وملتقطه من ماض بعيد مؤسّطر او مفروضة عن طريق نموذج التطور الغربي (26) .

يحاول الاسلاميون السودانيون عدم استدعاء التراث كثيرا ، لذلك يتحدث الترابي عن نسبية الكسب الفقهي والديني ولايعول دلي التراث كثيرا. بل يلاحظ ان الترابي في معظم كتاباته بالذات عن الحركة الاسلامية لا يستشهد فيها بالقران الكريم والحديث كثيرا ، علي سبيل المثال الكتاب الاخير " الحركة الاسلامية في السودان . التطور، المكسب والمنهج"، والذي يكاد يخلو تماما من اية قرآنية او حديث نبوي. اما عن المساهمات الاخرى فيؤكد باستمرار انها محدودة ، مثال ذلك : "اذا قرأتم التفاسير المتداولة بيننا تجدونها مرتبطة بالواقع الذي صيغت فيه. كل تفسير يعبر عن عقلية عصره" (27). وقد تقود هذه النسبية التاريخية الي افتراض ان الحاضر يحتمل ان يتفوق علي الماضي ، فنحن يمكن ان نؤسس فكرا او فقها نتفوق فيه علي السلف ولكن هذا " لايعني ان نتباهي علي سلفنا الصالح من الصحابة بفضل زائد، لان اجر الناس عند الله سبحانه وتعالى منوط بكسبهم ومنسوب للظروف التي تحيط بهم وتعسر لهم تطبيق حكم الاسلام او تيسره. وبذلك يمكن ان يتجاوز المسلمون الاوضاع التي عبر بها سلفهم الصالح عن الاسلام دون ان يعني ذلك تجاوز للدين او يعني ذلك فضلا للمتقدمين او

(25) محمد أركون الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 17.

(26) المصدر السابق ، ص 30

(27) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 25- 26.

المتأخرين علي المتقدمين " (ص 93) . ومن الغريب أن يقرر رجل د
هذه الحقيقة الاجتماعية اللامتناهية في لبراليتها في اختلاف
والتلقي. ويواصل الترابي: "ويأتي قوم يحددون ولا يقلدون ويأمروا
بالخروج من التمدن والعصبية المدرسية الضيقة ويخرجون كذلك
الانضباط الشديد الي سعة تهى لكل مسلم ان يجد الرأي الذي ين
صدره ووجه العبادة الذي يناسبه هو فيستطيع ان يعبد الله كما هو
ويستطيع كل شعب من المسلمين او اقليم من المسلمين ان يجد نمطه ا
العبادة التي تناسبه فهذه الدورات الناشئة عن التقادم والتطور
دورات تجديد متعاقبة متقلبه " (ص 51) . ويؤثر اختلاف الموقع الج
حسب رأيه . علي تطور شكل الفقه " اما في مناطق حدود الاء
العراق حيث دخل في الملة اقوام شتي وقامت حضارة اعمر من حضارة
طرحت قضية ومشكلات اكثر " (ص 87) . او " هكذا اتسع الفقه
في استعمال العقل والقياس والاستحسان اوسع مما استعمل في المد
القياس مقبول ولكن الحاجة اليه ادني " (ص 78) . ويؤكد الترابي
مباشرة وواضحة عنصر الزمن في الدين او العنصر التاريخي " ف
بعض المتدينين ان الدين من حيث تعلقه بالله القديم الباقي لا يخضع
لاحوال الزمن واطواره ، ولا تتصور فيه مفارقة بين قديم وجديد
بالتجديد " (ص 106) .

اسهبت في تتبع النسبية في التفكير الاسلامي لتاكيد تعرض
الاسلامية لقدر كبير من العلمنة علي مستوي النظر والفكر يتو
التحولات الاجتماعية والاقتصادية والمادية التي تتعرض لها كل الم
المعاصرة دون استثناء مما يجعل اي حديث عن الاصاله او العز
اسطورة في عالم اصبح قرية صغيرة. ومشكلة الحركة الاسلامية ت
ظنها انها خارج التاريخ وضروراته وانها معتصمة بدين صاف لم ي
كل هذا العالم الذي يروج بالجديد وتظل تبحث عن معادلة صعبة
ذلك الفكر التوفيقي المتناقض العاجز عن فهم العالم او فهم عجز
لكي ينقد نفسه وتطور مناهجه وادواته لتحليل المجتمع والانسان

بمقاربات أكثر علمية ومنهجية . فالعقلية او الذهنية الاسلاموية تعتمد علي الحدس والقلب في الفهم وليس على البرهان والعقل والتجربة ، لذلك لا يمكن ان تصل علميتها الي مداها اذ تترد مرة اخرى الي الغيبية والشعوذة الفكرية حيث يكون الاسلاموي اقرب الي المأوي في خداع النظر منه الي المفكر او العالم . مثال ذلك زعيم الحركة الاسلاموية في السردان الشيخ حسن الترابي والذي يقول عن تكوينه : "حرصت على تعلم الفرنسية لأطلع على الحضارة الفرنسية من مصادرها الأصلية ولأدرس كسبهم النظري من القانون، فهو اوسع مما عند الانكليز ، وتعلمت الالمانية لأول الأمر لأقف علي مكتوبات الالمان في الفكر الديني والفلسفي، ولهم في ذلك باع طويل .. وحبب الي من تعمقي مبكرا في علوم العربية ، ومن كسبي للنظر المقارن في اللغات ان اعكف على كل لغة او لهجة تواتيني الظروف لتعلمها ، فان توسيع الاسماء والافعال بلغة سعة للعقل " (28) . رغم هذه الصورة العقلانية بلجأ الي لغة سحرية مطلسمه حين يسأل عن مثالية الاسلام ، ورغم الحس التاريخي الذي يظهره لتأكيد ضرورة التجديد ، يجيب : " ان هذا القرآن هو كيمياء انصبت علي واحد من احط صور الواقع البشري ، وكانت معجزة التدين انه انتقل بواقع منحط جدا، وقدر الله ان يبعث هذه الرسالة لافي البلاد التي تهيأت بالحضارة ، ولا في البلاد التي تهيأت بالثقافة الكتابية لها ، ولكن في واقع بعيد جدا ، وبالرغم من ذلك استطاعت هذه الكيمياء ان تحول هذا الواقع الي مثال اصبح قدوة في تاريخنا " (29) . مثل هذه الطريقة في التفكير تشكل صعوبة بالغة في الامساك بافكار الاخر ولكن طبيعة ذلك التفكير التناقض والابهام . كما اسلفنا . بسبب موضعه الوسطي او الانتقالي في فئات اجتماعية معينة وفي تجاذبه بين الارض والسماء، ولان هذه الفئات تخون نفسها لانها تريد تجديد ما لايمكن ان يتجدد جذريا لذلك لم تؤصل التراث ولم تزرع الحداثة، وهذا شكل مأساوي للتبعية والانبهار مرضيا بالغرب.

(28) كتاب (الامة) الجزء الثاني ، 1408 ، مصدر سابق ، ص 13 - 14 .

(29) المصدر السابق ، ص 30 .

التطور الفكري للحركة

تسعى هذه الدراسة لأن تتوقع الحركة الإسلامية في التراث والتجديد ، أولاً بالبحث عن المؤثرات الفقهية المباشرة التي أثرت في تفكيرها وطريقة تحليلها ، ثم الكتابات التي أثرت في تشكيل مناخ عام واستعدادات معينة لدى أفرادها . أما بالنسبة للتجديد فسوف نعالج مواقفها من قضايا معاصرة في الفكر والممارسة معاً مثل الديمقراطية والاقتصاد والقضايا الاجتماعية . والحركة رغم تأكيدها على أنها فكرية وذات منهج ديني محدد فإنها - كما أسلفنا - تبقى حركة حركية أو تنظيمية وسياسية فجأة حتي النخاع ، تسعى إلي أن تكون " حركة جماهيرية دون نظرية جماهيرية أو غير جماهيرية " . فالنظرية ليست من همومها ولكنها بالضرورة تحتاج لقدر من المعقولية (ليس العقلانية) أو التبرير الذي يسند العموميات والشعارات التي ترفعها الجماعة ، خاصة وأنها تضم بعض المتعلمين الذين قد تُفرض عليهم مناقشات وحوارات . وهي تبتعد عن تلك الأجواء الفكرية لأن النقاش يسمى في مصطلحها الإسلامي " المكايدة " وهي تفتخر بأنها التزمت منهاجاً حركياً عملياً صرفاً عن الايغال في التنطع النظري ؛ يعترف التراخي بالهزال الفكري لمجمل الحركة الإسلامية حين يقول : " ولكن فكر الإسلاميين المعاصرين ما أنفك بغالبه قاصراً عما ينبغي له من الاستواء النظري وعما بلغوا هم من الحركة العلمية . فهو قاصر في مقولاته النظرية - لاسيما في مجال الاجتماعيات المتصلة بتقويم المجتمع وتاريخه ومنهج إصلاحه وسياسته . وهو قاصر في فنونه الجدلية - لاسيما في وجه الفلسفات الغربية المعاصرة " (1) . ويقول عن الضعف الفكري للحركة في السودان : " فلا عجب أننا حين نقوم الحركة الإسلامية بالسودان - لامن حيث سمات فكرها بل من

(1) حسن التراخي ، الحركة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 227 . قد نكتفي أحياناً بذكر رقم الصفحة فقط داخل متن الدراسة .

حيث قدره ومستواه - نلفيها غير غنية في كسبها ولا في عطائها . وهي بوجه خاص لا تكتب من فكرها ما تكسب (.....) وربما يعود ذلك إلى بؤس الكسب والحوار والتحرير الفكري في السودان عامة . وذلك أن السودان لم يتعرض لتحديات ثقافية حادة تحفزه إلى المحاور الفكرية الكثيفة " (ص 227) . يلقي باللائمة علي وضع السودان ولكن هذه حركة تدعي مسؤولية فكرية وأصلاحية كبيرة ومصيرية تتعدي حدود السودان ، كما أن الأخيرة الجمهوريين كمجدين أثروا الواقع السوداني بكتابات وحوارات لم تتوقف إلا بعد إعدام الاستاذ محمود ومجيء الدكتاتورية في 30 يونيو 1989 . ولكن العيب في الحركة نفسها التي يفترض أن تتجاوز واقعاً ترفضه ، يلخص الترابي بؤس الحركة الفكري ونفعيتها الصماء غير الواعية بقوله : " فالحركة الإسلامية بأثر من بيئتها تنشط . نحو الفعل والتجريب أكثر منها نحو التنظير والتحرير . وقادتها أهل ثقافة وإدارة وسياسة وحركة أكثر منهم أهل علم وفكر وتأمل " (ص 228) هذه مقابلة تقضي علي أي خير في الحركة لأنها تدير وتسوس وتتحرك بدون علم أو تأمل ، وكيف يمكن الفصل بين الاثنين ؟ ولماذا توضع الثقافة مقابل التأمل والفكر ؟ ولا تري الحركة أي عيب في إختلال الموازنة بين الفكر والفعل ، بل العكس إذا أدي هذا الفصل إلى نجاح الحركة تنظيمياً وسياسياً فذلك الكسب المرجو ، يقول الترابي : " فإن الموازنة القويمة فيها بين الفكر والفعل إختلت بوضوح - إذ دعتها الضرورات إلى تأكيد وجودها فعلاً بأكثر من تأكيد مغزاها فكراً ، وأصبح النشاط العلمي فيها هو وجه الدعوة وعامل الوحدة ومعيار الكسب الأهم . " (ص 228) .

كان من الطبيعي أن تعيش الحركة الإسلامية السودانية علي الفكر الوارد أو المستورد من خارج السودان ، وهو مستورد لأنه رغم إسلاميته العامة نتيجة تفاعل مع بيئات تختلف عن الواقع السوداني ولمواجهة مشكلات مختلفة ، وذلك حسب النسبية الاجتماعية التي تؤكد الحركة ونوافق علي صحتها اجتماعياً وتاريخياً . وكان للرافد المصري أثره المتميز على الإسلاميين رغم محاولات التنصل اللاحقة من تأثير فكر الإخوان

المسلمين المصريين وبالذات حسن البنا وسيد قطب ويقدر اقل محمد الغزالي ، على الاخوان المسلمين السودانيين ، ويرى بعض الاسلاميين السودانيين أن هذه التأثيرات كان لها جوانب سلبية عرقلت النمو الذاتي للحركة السودانية . يقول مكي "ينبغي الإشارة إلى ضغط التراث الثقافي المصري إذ فوت علي الذات السودانية فرص التبلور حسب الاحتياجات المحلية ، فاصبحت الثقافة الدينية السودانية إنعكاساً للتراث الاسلامي المصري باستثناء الطاريء المهدي ."⁽²⁾ يضاف إلى ذلك الفكر القادم من شبه القارة الهندية (المودودي وابو الحسن الندوي) . كما تأثر الاسلاميون بالكتابات الاسلامية العامة المعاصرة مثل اسلاميات العقاد وطه حسين ثم مؤلفات مالك بن نبي وغيرهم . ويحدد أحد الباحثين مرحلتين من الكتابات التي جذبت الاخوان في السودان ، حيث ساد الادب الاسلامي الدفاعي في الخمسينات والذي يمثل رداً علي ما يسميه الاخوان "الهجمة الاستشراقية" ونفي التخلف والبدائية عن الاسلام ورد الشبهات التي اثارها المستشرقون حول مفاهيم الحرية والجبر والمرأة والرق وغيرها من القضايا ، مما يشير إلى أن الوعي الاسلامي كان منفعلاً بما يجري في الخارج ، اكثر من انشغاله باحتياجات الداخل،⁽³⁾ وفي الستينات تحول إلى أدب هجومي ركز علي مساويء الحضارة الغربية . وينتقد "الاخوان" أنفسهم هذه الكتابات : "الجو النفسي الانفعالي الذي كتبت به هذه الدراسات جعل درجة الموضوعية تتضاءل بدرجات مختلفة" ولكن الاخوان فضلوا القطبيات (كتابات محمد وسيد قطب) علي كتابات مالك بن نبي العميقة والنقدية ، وكانت ثقافة ما يسمي بأدب "المرافعات الاسلامية" زاد "الاخوان المسلمين" السودانيين لانها "تثير الحماسة وتؤجج الانفعال اكثر من كونها ثقافة تنمي القدرات الذهنية والحركية وتزكي الفعالية"⁽⁴⁾ . من ناحية أخرى كانت ثقافة الاخوان المسلمين السودانيين ، الاصولية أو التراثية ، ضعيفة فهي بالاضافة

(2) حسن مكي ، حركة الاخوان المسلمين ، مصدر سابق ، ص 100 .

(3) المصدر السابق ، ص 101 .

(4) المصدر السابق .

للقرآن والحديث ، تشتمل علي كتب التفسير والسير مثل تفسير ابن كثير وسيرة ابن هشام ، وفي كتب الفقه : سبل السلام للصنعاني ونيل الاوطار للشوكاني وفقه السنة لسيد سابق بالاضافة لبعض كتب التصوف والذكر مثل احياء علوم الدين للغزالي واذكار النووي⁽⁵⁾ .

تقبل الحركة إلي تأكيد تأثير افرادها بالتعليم ثم الفكر الغربي بهدف ابعاد أي تهمة بالانغلاق أو الرجعية ، لذلك يري الترابي أن القلة هي التي تلمست المصادر الاسلامية الحديثة والقديمة واكتسبت معرفتها بجهد مستقل ، لأن " رواد الحركة قد نشأوا غالبا في كنف التعليم النظامي ، وماكان لهم إلا ان يستمدوا في فكرهم كثيرا من تلقاء ذلك التعليم أو ينفعوا خاصة بالفكر الأوروبي الذي يتضمنه ، بل منهم من كان يطالع في مصادر الفكر الأوروبي الأصل والمنقول ويتأمل فيما أحتوي من النظريات الفلسفية والتاريخيات الاجتماعية والعمليات الطبيعية⁽⁶⁾ . هذا وقد تسلسل الاسلاميون مبكرا إلي المؤسسات التعليمية وفرضوا بعض الكتب ذات الاغراض الايديولوجية الصارخة مثل كتاب محمد قطب (شبهات حول الاسلام) والذي كان اجباريا في مادة التربية الاسلامية ، وقصة جورج أرويل (مزرعة الخيران) في الادب الانجليزي .

تنسب الحركة الاسلامية إلي فكرها - وبجراً متناهية - كثيرا من الصفات الايجابية والتمجيدية رغم كل إقرارها بضعف وتهافت وضآلة ذلك الفكر المزعوم . ففي الجزء المعنون " الخصائص الاولى لفكر الدعوة " نلاحظ ان الترابي يعدد سمات وصفات مثل : فكر وعي (ص 210 - 212) فكر إحياء (212 - 214) وفكر إنتقال (ص 214 - 217) ويعتبر ان تلك صفات البداية والمرحلة الاولى حيث " لم يبلغ في اصوليته أن يستقل كثيرا عن التراث ولاعن الفكر العصري الغازي ، ولا كان متزودا بمنهجية نظرية إجتهدية لاستنباط فقه في الدين جديد ، ولا بمنهجية عملية واقعية لاقتراح

(5) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 208 .

(6) نفس المصدر ، ص 209 .

برنامج حياة جديدة⁽⁷⁾ وهذا يعني أن فكر الحركة في مرحلة التطور أو النضوج اتسم بهذه الصفات أي الواقعية والاجتهادية المنهجية والتجديدية . وتزدحم الصفحات الخاصة بتاريخ وتحليل فكر الحركة بكثير من المصطلحات والتعبيرات الفخمة شديدة الرنين وخاوية المعنى، وهذه أيضاً من آليات تزييف الوعي وتعطيل العقل عن البحث وراء هذه الملفوظات . فالواقعية كما يشرحها المؤلف تعني الابتعاد عن الفكر العميق ، وكأن هناك علاقة عكسية بين الارتباط بالواقع والتفكير والتأمل فيه ثم تجريد وتعميم مدركات ذلك وتحويلها إلى قوانين أو فرضيات . نستنتج من ذلك الحديث أن فكر الحركة لم يكن مرتبطاً بالواقع ومعبراً عنه بل كان مجرد اصداء " لفكر وارد من الأدب الإسلامي العالمي " ثم اضطرت الحركة إلى التفاعل الفكري مع الواقع المعين فغداً فكرها من ثم مرصولاً بالمكان والزمان - أي بالسودان وبقضاياه المحلية أو بالقضايا العالمية كما تنعكس اصداؤها فيه . وأخيراً يقول الترابي "ومن ثم غداً فقهاً للمدين علموياً واستقرائياً يتبصر الواقع ويرسم في ضوءه الخطط والتدابير العملية، بل يعتمد التجريب ليتبين ما هو أوفق في سياق ذلك الواقع " (8) . هذه الصفات كمناهج وطرق أي الاستقراء والعلمية والتجريب تنتمي إلى حقل معرفي مختلف لأن الفقه أو الدين له أدوات بحثه الخاصة . ولكن يعدد هذه الصفات تمهيداً لنفي صفة الفكر نفسها ، عن فكر الحركة ، يقول الترابي : "ولعل من آثار اتجاه فكر الحركة نحو الواقعية والفعلية أنه أصبح فكراً حركياً لا يعني بالمناظرات (.....) عزف تماماً عن الدفاعيات والتبريرات والاعتذاريات الأولى . حتي أن بعض المراقبين لاحظوا أن الحركة في السودان اشتتت زهداً في الحوار النظري مع الأطروحات التي تشاركها الساحة العامة . ولئن تفهموا اجتناب المراء مع السلفيين والصوفيين والعلماء في سبيل تأليف الجهة المسلمة الحساسة للنقد، فهم لم يفهموا كيف تكف الحركة عن التيارات المتجهة للمروق من

(7) المصدر السابق ، ص 218.

(8) المصدر السابق ، ص 8 - 219 . كلمة علموية خطأ لأنها تعني المبالغة في ادعاء العلمية . ويُفرق بين الأولى Scientism والثانية Scientific وهي إيجابية.

الملة كالشيوعيين المنكرين للدين وبعض العلمانيين المنكرين للشريعة واتباع محمود محمد طه المتنبيء برسالة ثانية ناسخة لشريعة الرسول (ص). ولكن الحركة استخفت بهذه التحديات مهما كانت مثيرة في ذاتها".⁽⁹⁾ هذا الموقف يكشف عن طبيعة انتهازية تهادن الكل قبل أن تتمكن وتقمع الجميع حين تكون في السلطة ، فالحركة تجنبت الحوار والنقاش الفكري مع كل التيارات والاتجاهات عوضا عن تجديد فكرها من خلال الاحتكاك والانفتاح والتصحيح والاضافة . ولأنها ليست حركة تقوم علي الفكر والعقل ففضلت المرواغة وعدم الرضوح الفكري تحت دعاوي كثيرة تتردد في ثنايا الخطاب الاسلامي : " أنها أثرت التفكير علي التفقية والمشاورات علي المداولات . فهي لا تجنح للتشقيق النظري للقضايا الخلافية ولا لإلقاء الفتاوي الفقيه الحاسمة . " (ص220)

أما الصفة الاخرى التي اكتسبتها الحركة في مرحلة النضج فهي " التطور نحو مرحلة النشاط في الاجتهاد والاستواء في منهجيته . " (ص 221) فقد كانت قبل ذلك تطرح قضايا عامة ومجملية أما التأصيل فلم يكن في فكرها يتعدى "أكثر من مطلق الرجوع إلي الكتاب والسنة بغير كيف محرر " (ص 221) ولكن التفاعل النشط مع حركة الواقع فرض عليها الاجتهاد لاستنباط الاصول بالنسبة للقضايا الفرعية المستجدة ، ولأن الحركة متوكلية وجريئة - حسب قول الترابي - فقد اقتحمت بهذه الروح مجالات الاجتهاد بغير كبير تحفظ وارتادت المذاهب الفقهية الحديثة .

وتأتي الصفة الثالثة وهي التجديدية ضمن هذا السياق وتفسر تجديدية الحركة بظروف وجودها الزمانية والمكانية : " إن بيئتها الخاصة في القطاع الحديث وبيئتها السودانية عامة منفتحة ثقافيا وحضاريا علي التقدم العصري بخيره وشره ، وأنها بذلك انفتحت للتفاعل مع العصر وبخاصة مع الثقافة والتجربة الاوروبية " (ص 224) ويعتقد الاسلاميون السودانيون - بالأصح الترابي كمرجع مطلق وسادن المعرفة في الحركة - أنهم قدموا

(9) المصدر السابق ، ص 219 - 220.

اسهامات أصيلة ومتقدمة بالذات في موضوعات مثل قضايا الفن والدين وقضايا الحرية في الاسلام وأوضاع غير المسلمين وقضايا تحرير المرأة . لذلك يثمنون قدرتهم على الاحاطة بحركة التاريخ والحاضر واستشراف المستقبل ، فقد " أصبح فكر الحركة ذا مغزى تقديمي في ابعاده السياسية والاجتماعية " (ص 224) وبالتالي كان فقها في شأن المرأة تحريرا ، كما " كان فكرها الحركي عصريا في وسائل التنظيم المنهجي والاداء العلمي والتربية بوسائل الاتصال الحديث وتقديمها في التخطيط للمستقبل من خلال الاستراتيجيات والبرامج الهادفة . " (ص 224)

يستوقفنا هذا الاعجاب الفائض بالذات والنرجسية الفكرية لحركة تخلو المكتبات من انتاجها رغم عمرها الطويل وركام البشر الذي تضمه إلي صفوفها بعد نزع قدراته العقلية النقدية والفكرية الحديثة . ولن نذهب بعيدا في تحديد أسهام الحركة ، إذا يقول زعيم الحركة نفسه : " لكن الحركة - كما قدمنا في شأن الفكر الاسلامي المتأخر كله - كانت أقل مما ينبغي تفكرا في الوجود الحاضر الذي هو موطن الابتلاء والاصلاح الاسلامي . فلم تُعمل الفكر المنهجي الوافي ، في استقراء أحوال المجتمع والعالم وتقويمها بمعايير النظر والحكم الديني ، أو في دراسة واقع الظلم والصراع والفتنة في حضارة العصر الغالبة أو في خطتها وخطرها ، أو في تأمل علل الانحطاط وتدبر مشروعات النهضة في مجتمع المسلمين الحاضر ، أو في مناظرة المذاهب المادية والقومية واللا دينية التي تغزو المسلمين ، أو نحو ذلك من وضعيات الحاضر ورؤي المستقبل . " (10) رغم ذلك يتحدث الترابي نفسه عن " مدرسة فكرية سودانية يلمسها المراقب من تلقاء الاسلامي السوداني حينما لقيه في العالم " (ص 229) بالتأكيد لن يكون ذلك من مناقشة فكره الذي لا يوجد أصلا - ولكن من طريقة الحذقة والمراوغة الثعلبية واللعب بالبيضة والحجر في كل القضايا .

لو استبعدنا قليلا جرأة الحركة في تقييم فكرها وبحثنا عن مصادر

(10) المصدر السابق ، ص 229 .

وتشابهات الخطاب الفقهي الذي تمزجه مع شذرات من الفكر المعاصر ، وحاولنا إيجاد مظاهر التجديد والاصالة الحقيقية في فكر الحركة والذي يمثل به باحتكار مقصود وغير مقصود - فاننا نواجه بصعوبات منهجية عديدة .

فالترابي كما لا يستشهد بالقرآن والحديث كثيرا ، تخلو كتاباته من المراجع والهوامش وهو الاستاذ الجامعي القديم والتقدير . هذه ليست مجرد هفوة ولكن تأكيد بأنه مرجع نهائي وأولي بالذات في الفقه الجديد ، لذلك فهو يرجع إلي نفسه فقط مع أن الترابي ينهل من مدارس فقهية قديمة دون أن ينسب الفضل إلى أهله ونرجع ذلك ببساطة إلى عقدة الحداثة والمعاصرة التي تحكم الحركة وزعيمها ، ففي كتابه : " تجديد الفكر الاسلامي " فضل هذا العنوان مع ان مضمون الكتاب عن تجديد الفقه أو الدين ، ولكن كلمة الفكر اكثر حداثة . وتجديد الترابي أو الحركة الاسلامية هو تجديد في أصول الفقه الاسلامي لأن أصول الفقه هو المنهج المستقل الذي يستعين به الفقيه ليحدد الأدلة الشرعية أو المصادر لأي قضية أو حدث . وأصول الفقه الذي يشغل الاسلاميين هو في حقيقته سلاح ايديولوجي يستعمل في العمل السياسي وذلك بسبب القضايا التي تريد هذه المعرفة بحثها . من البداية يعلن الترابي : " إن القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة اكثر منها قضايا خاصة (.) واكثر فقها من ثم لا يتجه إلي الاجتهاد في العبادات الشعائرية والاحوال الشخصية فتلك أمور يتوافر فيها فقه كثير ويحفظها المسلمون كثيرا ولو ضيعوها أحيانا لا يضيعونها إعتقادا ولا يغفلون عنها غفلة كاملة. أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية مثلا فهي معطلة لديهم ومغفول عنها" (11). ويؤكد أن مثل هذه المشكلات يجب أن يتجه اليها هم الحركة في تصور الاصول الفقهية واستنباط الاحكام الفرعية أما قضايا الفقه الفردية والشخصية فقد قتلها الفقه التقليدي بحثا - كما يقولون - وتحتاج لجهود محدود جدا .

(11) حسن الترابي ، التجديد ، مصدر سابق ، 79 - 80 .

أما الطريقة المفضلة لبحث هذه القضايا المستجدة وإيجاد الأدلة فقد كانت القياس الواسع والاستصحاب والمصلحة ، ومن المعروف وجود طرق إستنباط احكام عديدة ولكن هذا التفضيل له خلفية ايديولوجية . فالإيديولوجيا هي التي اختارت الاستصحاب والمصلحة مثلاً لأنها تصلح لحركة برجماتية لا تحكم بالنص لأنه مبدئي وثابت نسبياً . بينما صفة الواسع هنا تعني اعطاء مجال كبير للاختيار والمناورة ، ففي الأدلة المعروفة يقال القياس أو الاستصحاب فقط ولكنهم يضيفون صفة السعة ليعطوا نفعيتهم وانتهازيتهم شرعية من الفقه . وتعتمد الحركة علي المعني الواسع للاستصحاب ، وهو أن: "الاصل في الاشياء الحل وفي الافعال الإباحة وفي الذمم البراءة من التكليف ، وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة ، وكل ما أخذ لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك لاله ولا عليه إلا أن يرد النص فينفي صفة الصفاء أو الإباحة عن فعل معين ، وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع اصل المصالح المرسله تنهياً لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الاسلام". (12) والرابي ليس مجدداً الا في اللغة فهو يقتضي أثر الامام الشاطبي في كتابه (الموافقات) وعز الدين بن عبد السلام (المتوفي سنة 660هـ) مؤلف كتاب (قواعد الاحكام في مصالح الانام) وبالتأكيد ابن تيمية (661-728هـ) ، وليس مصادفة أن كل محاولات التجديد الفقهي هي نتاج مجتمع أزمة تاريخية تتمثل في خطر خارجي وضعف داخلي . فقد كان القرن السابع الهجري الذي ظهر فيه فكر ابن عبد السلام وابن تيمية يتسم بالتفكك السياسي والحاجة إلي سلطة مركزية قوية لمواجهة العديد من الاخطار: "ظهور التتار واستيلاؤهم علي بغداد وغيرها وخروج الصليبيين إلي الشام ، الصراع بين السنة والشيعة الفاطميين ، سقوط الخلافة العباسية ومحاولة المماليك إحيائها ثانية ، اشتداد تيار التصوف ، تحول الفقه وعلم الكلام الي مواقف تقرر ، وجمود الفقه عن المدونات وفتاوي الشيوخ واقيستهم المحنطة " (13) .

(12) المصدر السابق ، ص 85.

(13) سالم يفتوت : حقريات المعرفة الاسلامية - التعليق الفقهي . دار الطليعة بيروت، 1990 ، ص 181.

هذه المدرسة هي مقابل الحركة الإسلامية المعاصرة في مجال التعليل والاستدلال الفقهي بسبب تشابه الطرف السياسي ، لذلك أخذت منها الكثير دون أن تعلن ذلك . وفكرة المصالح المرسلّة توصل إلي دين مفتوح علي كل الاحتمالات بسبب " المرونة " التي تشكل مبررا مريحا لتغيير المواقف والآراء ، خاصة حين تتخذ المرونة كمضاد للجمود والتحجر . كذلك يستعمل مصطلح مقاصد الشريعة أو المقصد بمعنى الغاية بقصد تجاوز كثير من الطرق الفقهية ، والذي برز عند ابن رشد حسب ضرورة إبطال القياس الفقهي ليحل محله الدليل أو القياس المنطقي كما ذكر ابن حزم وطبقه ابن رشد في ميدان العقيدة بديلا عن القياس أو الاستدلال بالشاهد علي الغائب ، ثم أكمل الشاطبي هذا المنهج الحزمي والتطبيق الرشدي⁽¹⁴⁾ . يقول الشاطبي أن كل دليل شرعي مبني علي مقدمتين احدهما نظرية أو عقلية والثانية نقلية . الأولى تبحث في مقصد أو مناط الحكم في الجزئي أو الفرعي فهي مقدمة صفري والثانية ترجع إلي الحكم الشرعي نفسه وهو يعمم سائر الجزئيات المتشابهة لذلك فهي مقدمة كبرى⁽¹⁵⁾ . وهذا منهج يعطي فرصة لاجتهاد واسع أي التفرقة بين ما يسمى عند البعض الاعيان والغايات ، وبهمس عند البعض الحدود الجزائية . فالحدود أو العقوبة في الاسلام ليست للثأر أو التشفي بل لصيانة المجتمع من الفساد ، لذلك فهي ليست مقصودة في حد ذاتها " أي بأعيانها وإنما بغاياتها ، والعبرة هي بمتعلق الحكم لا بمنطوقه ، ولهذا فان عقوبة قطع اليد أو الرجل في السرقة يمكن استبدالها بعقوبة أخرى ، إذا كانت تقوم مقامها وتؤدي غايتها فالاصل في العقوبة الردع . وكل عقوبة تؤدي غاية العقوبة الأصلية تكون بمثابة . وهذا لا يعني التخلي عن العقوبة الأصلية التي تبقى العقوبة التي ينبغي اللجوء إليها في حالة التكرار أي المعاودة للمعصية"⁽¹⁶⁾ . رغم المنهج الواحد فإن الاسلاميين لم

(14) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، الدار البيضاء 1986 ، ص 3 - 554 .

(15) المصدر السابق ، وسالم يفرات ، مصدر سابق ص 166 .

(16) مهدي فضل الله : آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق . دار الاندلس ، بيروت ، 1981 ، ص 91 - 92 .

يتجهوا إلى مثل هذه الاجتهادات لان السياسة تستنزف كل طاقاتهم . ويتوقف الترابي عند ابن حزم لاسباب ايدولوجية وسياسية صرفة ، إذ يقول : "وتجدر الاشارة في هذا السياق إلى فقه ابن حزم وهو رجل ذو صلة واسعة بالسياسة وبالحكم وبالقضايا الاجتماعية العامة ، فلا غرو أن نجد في منهجه الاصولي شيئاً من اسلوب واسع هو الاستصحاب الذي فتح باباً لتطوير الفقه . " (17)

ارتبط منهج الاستصحاب والمصلحة المرسله بمفهوم يتردد كثيراً في كتابات ونقاشات الاسلاميين وهو الكسب ، ورغم كثرة استعماله لدرجة ان الترابي اتخذه عنواناً فرعياً لكتابه عن الحركة إلا أننا كالعادة لانجد تعريفاً محدداً للمفهوم . ولكنه مصطلح في الفكر الاشعري يحاول التوفيق بين الارادة الالهية والفعل الانساني ، وهذا مايتكرر عند الترابي والاسلاميين تحت تعبير : تنزيل الالهي المطلق علي الانساني والظرفي الطاريء والمتغير . يقول الغزالي " أن أفعال العباد مضافة إلى الله تعالى ، خلقاً وابداءاً ، وإلى العبد كسباً ، ليثاب علي الناعة ويعاقب علي المعصية . . . فقدره العبد عن مباشرة العمل لا قبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى اقتداراً عند مباشرته فيسمى كسباً . " (18) ويضيف الغزالي أنه مذهب أهل السنة لان من ينسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قدرى ومن نفاها عن نفسه فهو جبري ، أما السني فينسب المشيئة إلى الله والكسب إلى العبد . واستخدام مفهوم الكسب لدى الاسلاميين يقيم توازناً بين العلمانية أو كما يسمونها الدنيوية وبين الديني والالهي بالذات في النشاط السياسي ، فالفعل ارادي وعقلي وبشري ولكن متشابه مع المشيئة الالهية والقضاء والقدر . وهذا قضاء لامحدود لتدوين السياسة وتسييس الدين كاستراتيجية إسلامية ، وإن كنا نلاحظ أن الكسب لدى الاسلاميين يظهر في الغالب وكأنه اختبار من الله للجماعة ، والفكرة في النهاية تحافظ علي اولوية جبروت الله والقانون

(17) حسن الترابي ، التجديد ، مصدر سابق ، ص 79 .

(18) عن ادونيس : الثابت والمتحول - الاصول ، دار العودة بيروت 1974 ، ص 46 .

الديني عكس المعتزلة القائلين بقدرة البشر على حرية اختيار أفعالهم. (19)

يقوم المسلمون، مستخدمين جهازاً مفاهيمياً مطاطاً يحتوي على :
 المصالح المرسلات ، المقاصد ، الاستصحاب ، الضرورة ، الكسب ، التجديد
 والحياة . . . الخ بعملية تأويل لكامل التراث الظني والقطعي . ويقومون
 بقراءة مفروضة للتراث أو ما يسميه (نصر) التلوين وليس التأويل ويقصد
 بذلك إخراج التراث من سياقه التاريخي وبالتالي من لغته أو معناه الأول
 وأسباب وجوده الأصلية ثم إخراجها من السياق الاجتماعي والثقافي الراهن .
 ويميز بين الدلالة والمغزي الذي يستنبط من الأولي ، وتستخدم في التلوين
 آلية "التحويل الدلالي" : وهي أشبه بآلية الاستعارة في النص الأدبي ،
 وفي هذه الحالة : " يتم نقل دلالة النصوص والأفكار من مجالاتها الأصلية
 إلى مجالات أخرى عصرية ، لأعن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية
 بل عن طريق توسط الشعور . " (20) والشعور هنا هو الوسيط الذهني وليس
 العقل ، وبهذا الانتقال من مجال دلالي إلى آخر يمكن للنصوص أن تحمل
 المعاني والدلالات المتناقضة لأن النصوص تصبح قوالب فارغة يمكن ملؤها
 بمضامين مختلفة طبقاً لمطالب العصر أو الموقف. (21) ونتذكر هنا دور اللغة
 في الفكر الإسلامي والاستفادة من المجاز والتشبيه والابهام ، والاختفاء
 والكشف كآليتين في القراءة . بواسطة عملية التلوين وليس التأويل يسهل
 فهم مواقف الحركة الإسلامية السودانية من القضايا المعاصرة كابتلاءات -
 كما تسميها - أو تحديات تحاول الحركة أن تواجهها بالتوفيق بين التنزيل
 والكسب أو توحيد المثال والواقع وأحياناً تسميه الحركة - رغم خطأ
 التسمية- التحديث وهي تقصد الاجتهاد ، ولكنها في الحقيقة تواجه
 مشكلات التحديث في المجتمع أو الحداثة في الفكر والعقل من خلال
 اضطرابها لتجديد وأحياء الدين والفقه .

(19) محمد أركون: الإسلام والأخلاق والسياسة. مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص36

(20) نصر حامد أبو زيد ، مجلة (الف) مصدر سابق ، 93.

(21) المصدر السابق 96.

الخطاب الاسلاموي وصدمة الواقع

كشفت تجربة حكم الاسلامويين في السودان عن عيوب رهيبية في فكر وممارسة وسلوك تلك الجماعة والتي كانت تتغطى بالشعارات الجميلة والالفاظ الرنانة ومواقف المعارضة المريحة في كشف عيوب الآخر . لذلك يركز هذا الجزء لحد كبير ليس علي مايقوله الاسلامويون ولكن على ما يفعلونه عندما يكونون في السلطة . فهذه الحركات خارج السلطة مؤمنة بحقوق الانسان وتحصي علي الحكومات أي خرق لحقوق التعبير السياسي والتنظيم والعمل والحركة والتنقل، ولكنها تغدو شرسة في فاشيتها ودمويتها حين تمسك بالسلطة . تجربة السودان كان يمكن أن تتكرر في تونس والجزائر لولا أن لطف الله انقذهم حقيقة من حكومات (إنقاذ) كانت يمكن أن تجعل من الاوطان سجونا كبيرة بعد أن تهدم السجون الصغيرة . وكما أسلفت فقد استغلت " الجهة الإسلامية القومية " التسامح السوداني والطبيعة المسالمة لهذا الشعب في الوصول إلى السلطة وتستمر في السلطة بأساليب هي عكس العرف السوداني والدين الاسلامي . ويبدو أن الاسلامويين كانوا يخططون منذ زمان لكي يكون السودان حقلا لتجارهم السياسية ذات المسوح الديني . يقول الترابي : " ومن حسن حظنا في السودان أننا في بلد ضعيف التاريخ والثقافة الإسلامية الموروثة وقد تبدو تلك لأول وهلة نقمة ولعلها ببعض الوجوه نعمة إذ لاتقوم مقاومة شرسة لتقدم الاسلام المتجدد ذلك في مرحلة الإنتقال . " والمقصود هنا بالاسلام المتجدد رؤية أو قراءة (الجهة) للإسلام، كما يعني هذا أنه في مرحلة ما قبل التمكن من السلطة لن تجد مقاومة كبيرة لتأويلاتها من قبل اصوليين صالحين أو دينيين محدثين ومخلصين .

تحاول الصفحات القادمة تقديم صورة للمثال الديني حين يتنزل إلى أرض الواقع . لذلك سوف ننظر للفكر الاسلاموي ونختبره ليس فقط حسب

منطقيته أو قماصكه بل كيف يتحول في الواقع إلى حقيقة عيانية تقارب أو تطابق المكتوب والمملفوظ . هذا وضع طبيعي أن تختلف النظرية في التطبيق عن تصوراتها ومبادئها لذلك يمكن أن تتراجع وتراجع ، ولكن خطورة التجريب عند الاسلاميين تكمن في ايمانهم بأنهم يقومون بمهمة إلهية مقدسة، لذلك ينجم عن أي خلاف الجهاد والقتل والتعذيب والملاحقة دون تأنيب ضمير بل العكس بشيق إيماني ونشوة إنتصار الحق علي الباطل .

اثبت التاريخ والواقع المعاصر أن الدين الاسلامي قدم كنص مقدس حلولا شاملة لكثير من القضايا والمعضلات الانسانية ، ولكن المسلمين فشلوا خلال كل تاريخهم - عدا إستثناءات قليلة - في تمثيل هذا النموذج في سلوكهم وحياتهم اليومية وتدبير شؤون مجتمعاتهم . حتي في فجر الاسلام والعصور الذهبية كانت هناك شوائب ناتجة عن الضعف البشري جعلت من الصعب الحديث عن نموذج مثالي كامل للإسلام وجد علي الأرض وبين الناس ، وليس في عقولهم أو صدورهم فقط .

١ - الاسلاميون والديمقراطية

حازت قضية العلاقة بين الدين والسياسة في الاسلام علي اهتمام كبير في السنوات الأخيرة وبالذات مسألة هل حقيقة الاسلام دين ودولة ؟ وبالتحديد منذ سقوط الخلافة العثمانية في منتصف عشرينات هذا القرن، كما أن بعض المصلحين والمجددين الاسلاميين اهتموا بموضوع الاستبداد واشكاليه الدولة ومؤسساتها، وكان ذلك نتيجة الاحتكاك بالاوربيين والفكر الغربي . لانريد الدخول في هذا النقاش في هذا المقام : ولكن نسأل إذا كان الحكم أو السياسة جزءا أساسيا في الدين الاسلامي فلماذا جاء الاهتمام متأخرا ؟ ولماذا لا نجد تراثا كبيرا في الفقه السياسي الاسلامي ؟ كما نلاحظ أن الفكر السياسي الاسلامي الحديث يدافع وينقد ويرفض دون أن يؤسس حسب معطياته ومنطلقاته الذاتية بمعنى أنه يهاجم الديمقراطية الغربية علي

أنها ناقصة أو كاذبة دون أن يقدم لنا صورة الديمقراطية الإسلامية كما يعتقدونها . ويصل الرفض والدفاع لدرجة رفض بعض المبادئ ذات الطابع الانساني العام بمعنى انها جزء من طبيعة الانسان كمخلوق حباه الله بالعقل، وأعني بذلك حقوق الانسان الأساسية وهي ليست ميزة خاصة بشعب أو ثقافة متصورة علي أمة ما . نجد التراخي في نقده للديمقراطية الغربية وهو رجل القانون المتفتح علي ثقافات أخرى، يقول : " وقليلًا ما تجدي المقولات النظرية في حقوق الانسان التي يحاول بها بعض المسلمين أن يستدركوا أزمة الحرية والدولة المطلقة . فهي إستيراد غريب مؤصل علي الاصول العقديّة والحضارية التي هي ضمان الحرية المسؤولة والسلطة المسؤولة" (1) ويضيف بتفصيل أكثر : " وتراهم كذلك يعتمدون مصطلح حقوق الانسان مطلقا غافلين عن نشأته في بيئة استبداد مطلق ، ومن مذهب إعتقاد بالانسان المطلق الذي تحق له الحقوق كاملة دون الواجبات ، وتحل له متع الاباحية الشاملة ، ولا حجة عليه من رب معبود ، تلك الحرية الوضعية المزعومة هي في الحقيقة وهم كبير إلا أن تكون رد فعل ظرفي علي طاغوت وضعي معين في تاريخ أوروبا. " (2)

مثل هذا الهجوم على مبدأ انساني يضر بالاسلام والمسلمين ، ويضعهم في مكان متخلف في عالم معاصر يسعى لاعلاء قيمة الانسان حقيقة وحسب ضمانات في الدساتير والقوانين والممارسة . ويجب علينا كمسلمين الا نتخلف عن مثل هذه المبادرة الانسانية بغض النظر عن مصدرها وأسبابها. فكونها نتيجة وضع استبدادي هذا ليس عيبا، بل تجميع واستفادة من خبرات أخرى تُظهر كيف تصرف بشر آخرون تجاه وضع استبدادي معين؟ ومن الذي قال أن حقوق الإنسان تعني اعفاءه عن واجباته؟ ولماذا الربط باستمرار بين الحرية ومتع الاباحية الشاملة ؟ هذا إنعكاس لعقل الاسلاموي المتعصب والمكبوت علي الآخرين لانه حسب تكوينه النفسي المعقد سيئ . استعمال حرته ويقع في الانحلال والاباحية . وبالمناسبة امراض الحقبة

(1) حسن التراخي : نظرات في الفقه السياسي ، مصدر سابق ، ص 30.

(2) نفس المصدر ، ص 30 - 31.

الحديثة مثل الاغتراب وفقدان المعنى والتشيؤ والبيروقراطية واللامعيارية... الخ هي بالضرورة من نتائج العقلانية والتصنيع والعلم ولكنها ايضا- كما يقول هابرماس- مشكلات نقص أولاتوازن العقلانية . فلنكن واقعيين ومنطقيين بل ومنصفين ونعترف بفضائل الآخرين ومنها محاولات احترام حقوق الانسان الاساسية بوضع ضوابط وضمانات قد لا تكون كاملة ولكنها محاولات وسعي واجتهاد .

فرضت إشكالية الديمقراطية نفسها علي الفكر الاسلامي بعد أن تجاهلها طويلا لانها تضعه في تناقض : السلطة والحكم للشعب أم الحاكمية لله؟ هذه المعادلة التعصبية أدخلت الاسلاميين في متاهات فكرية واخطاء سياسية وصراعات تناحرية مع الحكومات المختلفة . وعلي ضوء الخلاف قُسم الناس إلى جاهلية جديدة واسلام ، وهذا تقسيم أقرزه الصراع السياسي وليس الخلاف العقدي أو الديني . لذلك يعطيه الترابي تسمية مختلفة فاشيا مع إبهامه وغموضه ومراوغته وعدم المواجهة، يقول : "ولكن حال الزمان وأصبح اليوم يجابهنا شرك جديد هو الشرك السياسي، وهو أن يتخذ الناس آلهة من دون الله سبحانه وتعالى يتحاكمون إليها ويتخذونها مصدرا للتشريع وأهلا للطاعة والتقليد وأصلا لوضع القوانين." (3) وهذا النوع من الشرك . حسب رأيه . لم يعالجه الفكر الاسلامي العقدي القديم حتى انبرت له اقلام مفكرين عقائدين مسلمين منهم المودودي وسيد قطب ، فقد تحدثا عن حاكمية الله وضرورة التوحيد في تلك الحاكمية . ويجد الترابي في هذه النظرة الانقلابية المضادة للديمقراطية فرصة لتسريب أفكار سياسية تقلل من شأن الديمقراطية في السودان ، رغم أنه يكرر تحفظا خفيا وماكرا تجاه القطبية والمدرسة الباكستانية لقولهم "بتقويض نظام الفساد وتمكن الصلاح بالقوة من خلال تربية فكرية تعبدية وإعدادا لطليعة صالحة" تقوم بتلك المهمة . ولكن يتأكد موقف الحركة المتأثر بفقده سيد قطب والمتأمر علي الديمقراطية، وأنها بعد تجربة الديمقراطية في عهد اكتوبر 1964 في السودان

(3) حسن الترابي : التجديد ، مصدر سابق ، ص 41 .

قد تبينت مدي زيف الاشكال الديمقراطية في تمثيل ارادة الامة ووقوعها تحت نفوذ الارادة الاجنبية.⁽⁴⁾ وفي موضع آخر : "لكن الحركة بالطبع ماكانت تبني فلسفتها الاصلاحية الديمقراطية علي مفهوم الحرية الاباحية الذي روجته نزعات الايمان بالانسانية المطلقة بل تسعى بتربيتها لتحرير الانسان وتطهيره من شهوة الهوي وسلطة الغير ليسلم لله وحده". واخيرا يحدد هذا الموقف من الديمقراطية وينفي موقفا بقصد تأكيده : "وايا ماكانت عيوب الممارسة الديمقراطية حيثما كانت بالنسبة إلى نظريتها ، فالحركة تعلم أنها في السودان أشد زيفا وأسرع تلفا من جراء الخلل السياسي الداخلي والتدخل الامبريالي الخارجي . فلذلك لا تتنكب الحركة الديمقراطية باستخفاف أو غدر ولكنها لا تتوهم أن الاصلاح كله ودائما ديمقراطي المنهج."⁽⁵⁾ ويتحدث عن دورة خبيثة للديمقراطيات - الدكتاتوريات - الانتفاضات في السودان ، دون أن يفترض الحل في مزيد من الديمقراطية من خلال حمايتها بحل التحديات الاقتصادية والاجتماعية بالذات التخلف والتنمية غير المتوازنة وضمان التعددية الثقافية ، بل ينذر: " فلن تنفعنا - ولم تنفعنا من قبل - شرعية الدساتير الديمقراطية وسابق التجربة كرة بعد كرة، وانما ينقلنا أن نكتشف أصالتنا من جديد، حيث التوازن المطمئن بين الثبات والتطور في الدين، والتراث والتجديد في المجتمع. وحيث التوحد المستقر بين المجتمع والدولة"⁽⁶⁾.

قدم الترابي ورقة هامة عن الشورى والديمقراطية ، وقد استهلها بنقاش اشكالات المصطلح والمفهوم ، ويحاول في البداية تذيب الفروق بين المفهومين كما يُظهر استعدادا لاستعمال الكلمتين بالتبادل وكأنهما مترادفان ، إذ يرى أنه في حالة الصحة أو النهوض لا مانع من استعمال الكلمات والمفاهيم الاجنبية والعكس صحيح أي رفضها في حالات الحذر والفتنة . ويمارس هوايته في الغموض وتغبيش الرؤية للمعاني، حين يقول : "فالمعاني التي

(4) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 252.

(5) المصدر السابق ، ص 254.

(6) حسن الترابي : نظرات في الفقه السياسي ، مصدر سابق ، ص 41.

تقتضيها الشورى وتؤسس عليها الديمقراطية، معانى منبثة فى الدين كله. وقد حاولنا أن نناسب بين الديمقراطية والشورى لثلا يكون فى إختلاف اللغة ما يوهم باختلاف المعنى ويعيق الفهم والتفاهم، ولكن يلزم من بعد تحريبا للدقة وضبط الفهم ، أن نحرر مغزى نظام الشورى بامعان لثلا نتجاوز عن مقتضيات الشورى التى تتباين وملابسات الديمقراطية الحديثة بصورها البرالية أو الشعبية . فيرد الخلط بين نظام إسلامى ونظام غربى⁽⁷⁾. ويعدد الفروق بين الديمقراطية والشورى ويذكر أولها بأن الديمقراطية فى المفهوم الغربى تمارس فى سياق حكم لادينى، ولا مجال فى الاسلام - حسب رأيه - لحكم شعبى منقطع عن معانى الايمان . والثانى وهو أن الشورى فى الاسلام ليست ممارسة سياسية معزولة وانما هى نظام حياة ويقصد أن الديمقراطية جردت لتكون تعبيراً سياسياً فقط أى الديمقراطية الشكلية بينما صار من البدهيات الحديث عن الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية. والفرق الثالث هو أن السيادة فى الديمقراطية الغربية التى تستند فى النظرية الدستورية للشعب ، بينما فى الاسلام لاتعني سلطة للشعب المطلقة بل سلطة الشعب وفقاً للالتزام بالشرعية . والفرق الرابع بين الشورى والديمقراطية الغربية هو " أن الاخيرة تنطوي على طلاقة الهوى والشهوات السياسية من قيود الاخلاق " واخيراً الفرق الخامس: " ان الديمقراطية الشورى أدعى لضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب." ⁽⁸⁾ وفى النهاية يغلب القصد الايديولوجي وهو طمس فكرة الديمقراطية وتعويم مفهوم الشورى بهدف عدم الالتزام بأي منهما . إذ يرى ضرورة ملاحظة تلك الفروق " إذا أردنا أن نعقد اسباب التفاهم فنستعمل الكلمة الغربية لتقابل المعانى الاسلامية ، ولاخرج فى الاستعمال ما استدرك المرء هذه التحفظات أو أحاط الكلمة بسياج يجردها من ظلال البيئة الغربية " فاللغة اصطلاحية والكلمات أبعاد اجتماعية ونفسية وراء المعنى العجمي " وان الاستعمال فى سياق صحيح

(7) حسن الترابى : "الشورى والديمقراطية : اشكالات المصطلح والمفهوم" مجلة المستقبل

العربى ، السنة الثامنة ، العدد 75 ، مايو 1985 ، ص 13 .

(8) المصدر السابق ص 14 - 18 .

إذا أمدته قوة ثقافية يمكن أن يؤلف إلى الاسلام كلمة غريبة أو يرد غربة كلمة كانت للاسلام . " (9)

عندما استولت " الجبهة الإسلامية القومية " علي الحكم في السودان أطلقت علي نظام عسكري جاء بانقلاب ضد الشرعية الدستورية وحل كل المؤسسات الديمقراطية صفة الشوري . هناك قاعدة سياسية بسيطة تقول بأن طريقة الوصول إلى السلطة تحدد مضمون السلطة الحاكمة : ولكن منظري النظام الحالي وجدوا السند الشرعي لدكتاتورية النظام من خلال توسيع أو تقييد المقصود بالشوري باعتبار أن النص جاء في القرآن مرناً وعاماً، يقول رئيس القضاء السوداني: "لذا فإن الشوري من ولي الأمر قد تكون لأي فئة من الناس ممن يوثق في رجاحة رأيهم وأمانتهم وإخلاصهم ولم يوجب النص أن تكون الشوري في برلمان أو مجلس شوري أو مجلس شعب أو جمعية تأسيسية أو مجلس أمة أو لعدد معين من الناس . فقد تكون شوري عن طريق ما ذكرنا وقد تكون عن طريق بخلاف ذلك كالاستفتاء أو أخذ رأي عدد ممن لهم خبرة في الموضوع . وقد كانت وسيلة الثورة لمعرفة آراء المواطنين هي تلك المؤتمرات العديدة" (10) . مثل هذه الحيل هي التي كرس أنظمتها قمع وطغيان في فترات طويلة من التاريخ الاسلامي ، فقد وجد بعض الخلفاء والولاة دائماً علماء وفقهاء رجال دين يعاونونهم على ظلم الرعية بالفتوى أو بالصمت .

الشوري ليست الديمقراطية لعدم وجود طريقة ثابتة لاختيار الحاكم أو تحديد مدة ولايته أو حق خلع له لو انحرف، وتأكيد حق المعارضة والاختلاف، وحقوق الانسان الاساسية الأخرى كما أن الخلاف يدور حول إلزامية الشوري . قد تكون شكلاً يتضمن ديمقراطية ما ولكن لا توجد ضمانات ولا مؤسسات تحرص علي بقاء واستمرار وتنفيذ الشوري ، إذ تترك لتقدير الحاكم نفسه وضميره وأخلاقه ومدي خشيته الله . لذلك كان التطور السلبي الذي ساد

(9) نفس المصدر ، ص 18 .

(10) كلمة جلال علي لطفى رئيس القضاء في مؤتمر العدل والاصلاح القانوني، صحيفة الانتفاذ الوطني. 12 مارس 1991 .

الدولة الإسلامية حتميا ، أو كما يقول الحديث : " إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة ، ثم يكون رحمة وخلافة ثم يكون ملكا عضوضا ، ثم كائن عنوا وجبرية وفسادا في الارض ، ، يستحلون الحرير والفروج والخمر ويرزقون علي ذلك وينصرون حتى يلتقوا الله عز وجل " .⁽¹¹⁾ ومنذ تولي الامويين اعلن معاوية أنه جاء بسيفه دون رضا أحد : " فاني والله ما وليتها بحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة " ، ولم يعد الرعاية باقتفاء أثر الخلفاء الراشدين . ومنذ ذلك الحين عرف المسلمين دولة سياسية صرفة وتم تدشين لادينيته الدولة بخطاب معاوية حين تولي الحكم.⁽¹²⁾

هناك مفهومان في الفكر الاسلامي يناقضان ضرورة الديمقراطية أو الشوري وهما : الفتنة والشوكة . فالمسلمون يخضعون للحاكم حتى ولو كان جائرا خشية الفتنة ، كما تعتبر المعارضة دائما حسب الفهم الديني - فتنة أو حتى بغيا ويقام علي المعارض الحد . كما أن الشوكة كمفهوم تعني الشرعية الثورية ، وهذا ما يجعل الانقلاب العسكري مقبولا شرعا كما يظهر في كثير من احكام الفقهاء وآرائهم . روي عن أحمد بن حنبل : " من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين . لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماما عليه ، برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين . " وقال ابن جماعة قاضي القضاء في القاهرة : " إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا . " ويقول فقهاء المالكية : " من اشتدت وطأته وجبت طاعته . " ⁽¹³⁾

(11) ابن كثير : البداية والنهاية ، ص 8 - 21 نقلا عن محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته . المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1990 ، ص 251 .

(12) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 250 - 254 .

(13) نفس المصدر ، ص 7 - 388 .

لم يقدم التراث والفكر السياسي الاسلامي مساهمات جيدة في مجال الديمقراطية خاصة إذا اقتصر مفهوم الشورى وهو اساسي في هذا الميدان، إذ يحدد: "لا يحتوي من الشورى في انتخاب الولاة وتقرير السياسات العامة الا تلك السنن المحدودة بعهد الصحابة والا ما يمثله مفهوم الاجماع في الاحكام الفقهية وما يمثله مفهوم أهل الحل والعقد الذي كان حظه في الواقع أدنى بكثير من حظ الاجماع. أما نصيحة الولاة فانها في التراث سنة واسعة متصلة لعهود طويلة ثم أنا قد ورثنا نعم التقاليد في علوية الشريعة وحاكميتها ضابطا هائلا للسلطة وفي استقلال القضاء وهيبته حارسا لحكم الشريعة." (14) هكذا لم يبق من الشورى غير نصيحة ولاة الامور وهي مجرد استشارة لاتعكس أي شكل من أشكال المشاركة الشعبية في الحكم إذ يقوم بها العلماء فقط ، كما أن صاحبها لا يملك غير القوة المعنوية لفرض رأيه. فالشعب كان دائما بعيدا عن دائرة اتخاذ القرار وبقي مهشما، لذلك انتشرت صفات تحقيرية للإشارة للشعب أو الجماهير وتستعمل كمترادفات، مثل: العامة، الدهماء، الغوغاء، الاوياش، الرعاع، الفساق الزعار (الزعران) المفسدين . . . الخ

تسود الحركة فكرة استراتيجية مضادة للديمقراطية ومن خصائص المجتمعات الشمولية وبالذات النظرية النازية في المانيا والفاشية في ايطاليا والستالينية في الاتحاد السوفيتي، وهي فكرة أن تكون الجماعة الاسلامية وهنا (الجهة) - هي المجتمع أو الامة. من المعروف أن وجود الدولة يقابله مجتمع مدني ووجود المجتمع المدني وتطوره من ضمانات الديمقراطية ليس فقط كمؤسسات ودساتير ولكن ديمقراطية الحياة نفسها وهذا أحسن وضمن: أن يعيش الناس الديمقراطية في انفسهم أي داخل العائلة وفي المدرسة وفي النادي والحي والنقابة والحزب والقبيلة . . الخ. هذه الفكرة لدى الإسلاميين تهدف لتذويب الجميع دون فروق واختلاف في الحزب / المجتمع أو الدولة أو الامة، وهذه ما تسميه الحركة الإسلامية: "استراتيجية التحول الشعبي والتمكن المجتمعي." (15) وهذا ما يبرر اختراق التنظيم الطليعي أي

(14) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، مصدر سابق، ص 20.

(15) حسن الترابي: الحركة الاسلامية، مصدر سابق، ص 65.

"الاخوان المسلمين" لكيانات تشكل جبهة يسيرها الاخوان المسلمون لانهم الاكثر حركية : " ثم يقوم العنصر الحركي منبثا في قاعدة هذه الكيانات أو قيادتها غير غالب بعده بل بأثره ووعيه بمقتضيات حركة الاسلام. " (16)

يُسمى التنظيم المبسوط لابرار تمايزه عن الاحزاب، وقد كان حسن البنا يرفض اعتبار "الاخوان المسلمين" حزبا من الاحزاب ورفض بالتالي تعدد الاحزاب .

وكان سيد قطب هو أول من وحد بين التنظيم والمجتمع باعتبار أن الجماعة إنتقلت من معناها التنظيمي الضيق إلى معني الأمة أو نواة الأمة ويستعيد تجربة النبوة بتقسيم الناس إلى دار الاسلام مقابل دار الحرب . ويرى الجورشي في نفس الاتجاه ان الحركة ليست حزبا بل هي أقرب إلى "الجماعة - الحزب" أو "الظاهرة - التنظيم" لانها ليست مجرد تشكل سياسي يهدف إلى إستلام السلطة، ولكنها قراءة للدين والثقافة والمجتمع قد تجسدت في نبط من التربية واشكال التنظيم وتدعو إلى ولادة " جديدة - قديمة - وهذا هو المهم في الحركة - إنها تدعو إلى "فكرة الاحتكار الكامل للفرد والقوة" (17).

يُفضل الترابي طريقة التمكين المجتمعي حين تكون الحركة خارج السلطة ثم حين تتمكن من السلطة: إنفرادا أو مشاركة أو من وراء حجاب ففي المرحلة الأولى مطلوب "التربية الخاصة والتعبئة الشعبية" كخطتين متلازمتين لتغيير الواقع بالجهاد ثم الحكم. ويرى بتكامل هذا النهج حسب القرآن إذ: "خاطب بداعية الايمان وواجب المجاهدة" لمحق قوة الباطل ودك دولته لئلا تكون فتنة أو تهدم اطر التدين أو تفسد الأرض. وفي المرحلة الثانية أي عند الوصول إلى السلطة - مهما كانت الطريقة ديمقراطية أو ديكتاتورية عسكرية - تستمر الحركة في تغيير الواقع حسب تصورها : " إذا تمكن أهل الدين في الأرض يسرا أو قسرا فانهم يمشون في تزكية المجتمع بالدعوة ، لكنهم يضعون قوة السلطان أيضا لتغيير الواقع وإنقاذ حكم الله قانونا

(16) نفس المصدر ، ص 68.

(17) صلاح الدين الجورشي: الحركة الاسلامية: رؤية مستقبلية، مصدر سابق، ص

137. (18) حسن الترابي : نظرات في الفقه ، مصدر سابق ، ص 50.

وسياسة. ⁽¹⁸⁾ وعند ما تقترب أي حركة إسلامية من الامساك بالسلطة فإنها تتنكر لشعارات التدرج في تطبيق برامجها السياسية التي تسميها زورا الشريعة الإسلامية بل تهاجم أي دعوة للتدرج وهنا يظهر التطرف ورمي المجتمع بالجاهلية مما يقتضي تطبيق المنهج الجهادي الثوري الجذري الفوري كما تقول الحركة وليس الاصلاح الرفيق البطيء أو المتدرج (ص 53) ويعتبر التدرج تأخيرا للأحكام الشرعية ، بل يقول الترابي : " إلا أن يكون التدرج حيلة لاحكمة وذريعة للتربص والتسويق ، وهو كذلك عند بعض المتعقلين الذين يجادلون نفاقا في حرج تطبيق الشريعة. " ⁽¹⁹⁾ وفي السلطة تتغير اللغة والمرونة وقشرة الحداثة ويسفر التعصب عاريا ، فرغم الحديث المستمر عن مقاصد الشريعة في كل كتابات وتنظيرات الترابي ، يصرخ فينا : " ولا معنى بل ولا صدق في زعم من يزعمون ضرورة البدء بمقاصد الدين ثم يردونها إلي عموميات من الشوري والعدالة وكرامة الانسان ، يضاھون المباديء الرائجة لدي البشر قاطبة مؤمنهم وكافرهم. " (ص 56) أو "ومن الحيل الشائعة لتعريق إقامة النظام الاسلامي الاعتذار بضرورة التمهيد لها باجراء دراسات عميقة حتي نتبين مقتضي الدين فنطبقه حكما غير معيب، مراعاة لخطر الدين ووقاره وعدم اقتحامه بعفوية، وحذرا من تشويه الاسلام والتفسير عنه. " (ص 57) وفي موقع آخر يقول عن الدعوة القائلة بان نبدأ بتربية المواطنين أولا : " بعض الناس قد يعبرون عن نظرية الارحاء بشعار شائع يرفعه كثير من المنافقين وقليل من المخلصين ، وهو أن التربية ينبغي أن تسبق القانون ، يرفعه كثير من المنافقين لأنهم يريدون أن يسونوا الامور ويعيشوا دھرا من الزمان يعربدون قبل أن تقع عليهم أحكام الشريعة وتقطع متعتهم " (ص 150) وكأن كل المعارضين لشريعة الترابي قابعون في حانات للخمر أو في أحضان حسناوات يعبون من المتع واللذة قبل أن يقع عليهم سيف الترابي أو سوطه . هذا تسطيح وسذاجة متعمدة في الحوار وعدم احترام الخلاف .

تصبح الشورى والعدالة الاجتماعية وكرامة الانسان مجرد عموميات ثانوية في اولويات الحركة حين تصل الحكم، وقبل ذلك هي الاولويات لان الاسلام ليس مجرد حدود وتقطيع اطراف وجلد ورجم، وللمفارقة فالاسلاميون هم أنفسهم الذين يجعلونه كذلك عندما تواتيهم فرصة تطبيقه حسب رؤيتهم القاصرة. يؤكدون باستمرار بان الديمقراطية أو الشورى ليست مهمة ملحة في برنامجهم وهم في السلطة بسبب عجز الانظمة الديمقراطية قبلهم الموجودة ثم بزعم أن تطبيق "الشريعة" يحل تلقائيا كل هذه القضايا. والواقع السوداني اثبت أن أي حركة اسلامية - حتي لو تمتعت بديمقراطية موطنها - هي في النهاية دعوة لدولة شمولية قمعية قاهرة تقوم علي الحزب العقائدي الواحد أو شعبية الحزب الديني الواحد (One Party Religious Populism) كما يحدث في السودان الآن. فالحركة بدعوي الاسلام تهيمن علي كل مجالات الخدمة المدنية والتعليم والاعلام والثقافة وكل المجتمع المدني، وتنشر عيونها وتنظيماتها في الاحياء والمدن والارياف، وتنوع أجهزة الأمن والتجسس بتوهم خطر خارجي وداخلي: صليبي، علماني، شيوعي، امبريالي - كما تردد إذاعتها وصحافتها. تعطي الحركة الاسلامية هذه الهيمنة الشمولية الكاملة تبريرا ايديولوجيا بلغتها الغامضة: "تمكن في مجتمع المسلمين الحاضر هذا الاختلال في معادلة الوجود الاجتماعي بين الوجدان الشخصي والعرفان المجتمعي والسلطان الرسمي". (ص34) وازالة هذا الاختلال حين تصل الجماعة الاسلامية إلي السلطة لا يحل بالديمقراطية واعلاء قيمة الانسان وحقه في الابداع والاختلاف. والدولة - المجتمع - الحزب التي يبشر بها الاسلاميون يتنفسها الناس قمعا في كل أمكنة وازمنة الوجود والحياة اليومية. يقول الترابي عن النظام الاسلامي الممكن: "إن القضايا ذات الخطر التي يطرحها أي نظام دستوري إسلامي يتخذ اليوم، لا تقتصر علي شرعية اختيار أولياء السلطة ولا على مدى سلطتهم إزاء حرمان الرعية - أو الحقوق الأساسية كما يسميها المترجمون - بل تشمل حصر وظيفة الدولة وتكثيف الموجهات المذكرة للشعب بالتكاليف والمبادرات المستحقة عليه في المشاركة في السلطة ثم في الاعمال العامة كافة،

حتى لا يكون الرأي كله في المداولات الديوانية ، والعلم كله في المدارس النظامية ، والمعاش كله في القطاع العام.⁽²⁰⁾ والمقصود بالشعب هنا أعضاء الجماعة والمتعاطفين معها فقط ويتم عزل الآخرين بوسائل شتى حتي يرضوا بالامر الواقع، كما حدث في السودان الآن بالنسبة للمؤتمرات التي تعينها الحكومة وكل من يتغيب أو يقاطع يصنف كخارج أو معارض أو باغ ويحرم من حقه كمواطن في المشاركة السياسية والتي لا تعني الحضور فقط، بل المشاركة أولاً في تحديد ماهية ما يستدعي الحضور. ديمقراطية جديدة: أن تشارك في شيء لم تشارك في إيجاده وإنجازها ، تجربة السودان اختبار للاسلاميين يفضح ادعاءاتهم الديمقراطية ، ولكنها تجربة وعبرة للشعوب الأخرى لكي تتعلم من معاناة الشعب السوداني حين فرط في فهم الاسلاميين علي حقيقتهم وظنهم جزءاً من قيمه وتقاليده ونظرته للكون والحياة ، فانقلبوا عليه .

ب - الاقتصاد

لم تقدم الحركة الاسلامية المعاصرة عموماً أي نظرية إقتصادية أصيلة ومتكاملة ، فهو تعمل باستمرار كرد فعل لتحديات من خارجها وليس نتيجة تطور ذاتي يتجه نحو الخارج ، ولكن هناك تحديات وابتلاءات يتم استبطانها لتعكس ذاتاً مضطربة إزاء عالم يتغير سريعاً ومجتمعات لم تعد تكفيها الدهشة والتعجب. كانت الحركة الاسلامية السودانية تركز علي السياسي باعتبار ان الامساك بالسلطة يعني حل كل المشكلات والقضايا لانها ذات طبيعة أخلاقية ويتضافر الدعوة والسلطان لتغيير اخلاق الناس إختياراً أم كرهاً . ومن الجدير بالملاحظة إن الاخلاق كقيمة انسانية يختزلها الاسلاميون في الجنس أو الشرف المرتبط بالجنس ولا تتسع لتشمل اخلاق

(20) المصدر السابق ص 55 - 56 .

العمل والصدق والسلوك والمعاملات عامة الا في حالات قليلة . لذلك الربا يدان دينيا وبالتالي اخلاقيا ولكن الاستغلال أو الاحتكار تحتاج ادانته إلي اجتهاد وموقف طبقي متقدم لا نجده في الحركة الاسلامية . من هنا كان الربا هو المشكلة المحورية في مجتمعات تشكو من التخلف والمجاعات وعدم تلبية الحاجات الاساسية . ابتعدت الحركة الاسلامية السودانية عن نقاش المسألة الاقتصادية بكل ابعادها الاجتماعية والثقافية ، وتوقفت عند نقاشات سطحية تؤكد وسطية الاسلام بين : "الرأسمالية الربوية والاشتراكية الالحادية . " وتعترف الحركة بقولها : "ولكن ذلك كله طرح نظري جدلي واقف عند العموميات . فالمرحلة في الدعوة كانت تقتضي تركيز الاصول دون تفصيل السياسات الدستورية أو الاقتصادية"⁽²¹⁾ كان لنجاح التيار المحافظ في السيطرة على الحركة الاسلامية السودانية أثره في البعد عن قضايا ذات مضمون متقدم كما ظهر في برنامج حركة التحرير الاسلامية في الخمسينات ، بقول الترايبي عن هذا التحول داخل الحركة : "إن بعض عناصر الحركة الاسلامية ممن كانوا متأثرين بسابقة توجه اشتراكي لم يثبتوا فيها ليطوروا الاهتمام المفصل بالاقتصاد ، وأن الحديث المحدود داخل السودان وخارجه عن الرأسمالية أو الاشتراكية الاسلامية كان منكرا في مرحلة نشوء الدعوة وحرصها علي تأكيد الهوية الاسلامية الخالصة والتحرر من شبهة التلوث الغربي أو الشرقي."⁽²²⁾ ومن الجدير بالذكر أن كتابات الاسلاميين عموما تعكس أجواء صعود أو هبوط تيارات اسلامية معينة حسب الصراع الاجتماعي وبرز فئات اجتماعية، لذلك يظهر كتاب مثل "العدالة الاجتماعية في الاسلام" لسيد قطب (1949) مع عنفوان الحركة الشعبية في مصر ولجان الطلاب والعمال التي تشكلت عام 1946 . كذلك يكتب مصطفى السباعي "اشتراكية الاسلام" في بداية الستينات.⁽²³⁾ أما منذ منتصف السبعينيات فعناوين الكتب والمقالات لا تخرج: عن المصارف والبنوك الاسلامية أو الربا،

(21) المصدر السابق ، ص 34 .

(22) حسن الترايبي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 173 .

(23) طبعة دار الشعب ، القاهرة 1962 .

فقد فرضت الحقبة النفطية والطفيلية فكرها، والذي يحاول البحث عن جذور في الفقه القديم والذي بدوره لم يهتم إلا بأحكام الاموال والخراج فقط لعدم وجود علم مستقل للاقتصاد في الاسلام في الماضي.

لم تسهم الحركة بأي إنتاج في مجال الاقتصاد ولكنها اقترحت عمليا ميدان التجارة والمال واسمته الاقتصاد الاسلامي . فقد دخلت هذا الميدان في السبعينيات بعد أن ترك بعض اعضائها العمل الحكومي واتجهوا نحو بلاد النفط . تري الحركة أن هذا التوجه الجديد مكنها من تجنب الكبت والاضطهاد خلال بداية عهد نميري . ويقدم الترايبي وصفا طريفا لذلك الوضع: "وهذا التوجه حال معروف عند كل الاقليات التي تكبت سياسيا فتتنصرف إلي الاقتصاد ، يعرف ذلك في تاريخ الوجود الاسلامي المستضعف سياسا في بعض البلاد الافريقية والآسيوية وفي حال اليهود في الغرب." (24) وتعترف الحركة بأن عملها الاقتصادي كان نتيجة ضرورات سياسية شخصية ولكن تدهور الاوضاع الاقتصادية في السودان نبه الحركة للاستفادة من تلك الظروف في تحقيق استراتيجيتها للتمكن من المجتمع وبالفعل بدأت منذ منتصف السبعينيات بالاستفادة من الصعوبات الاقتصادية واستثمارها سياسيا ، يقول زعيم الحركة :- "وصادف ذلك إن قد توجهت الحركة في ذلك التاريخ بهمها الاستراتيجي لاستيعاب المجتمع وقدرت أنها لن تحيط بالسياسة وحدها أو بالعمل الثقافي والاجتماعي إلا أن تأتبه أيضا من قبل مشكلاته وتطلعاته الاقتصادية." (25) تزامن ذلك مع اختيار نظام نميري للتوجه الرأسمالي التابع كاملا خاصة بعد حملته الدموية على الشيوعيين السودانيين عام 1971 وبعد اتفاقية أديس أبابا مع الجنوب عام 1972. شهدت هذه الفترة تطورات عامة قشلت في سياسات وارتباطات معينة، كان التطور الاول دخول الرأسمالي الأمريكي تناسقا مع تحرك السودان نحو تحالف أوثق مع الولايات المتحدة فيما يتعلق باستراتيجيتها الافريقية والشرق أو سطية. والتطور الثاني وهو اعلان إستراتيجية اعتبار السودان

(24) حسن الترايبي، المصدر السابق، ص 174.

(25) المصدر السابق ، ص 175.

سلة غذاء للمنطقة مما أدى إلى وقوع قطاعات حيوية من الاقتصاد تحت سيطرة البترودولار العربي مع التقنية والخبرة الغربية. أما التطور الثالث فقد تمثل في الانتشار الكاسح للمصارف الإسلامية والتوظيف الإسلامي وما صاحبها من مضاعفات سياسية مدمرة.⁽²⁶⁾ تسمي الحركة هذه التطورات الاقتصاد الإسلامي وتفخر بدورها في تثبيت هذه السياسات ، يقول الترابي : " ثم اتسعت رقعة الاقتصاد الإسلامي بتأثير الحركة علي السلطة ، فصدرت قوانين فارضة للزكاة ومانعة للربا وواضعة لاحكام المعاملات المدنية الشرعية ، حتي كاد الاقتصاد الإسلامي أن يكون خيار الدولة في السودان." (27)

تحاول الحركة الإسلامية أن تعطي كل تصرفاتها ومواقفها وجهها دينيا متعاليا وتحول المدنسات إلي مقدسات . فقد تسببت بعض المؤسسات الاقتصادية الإسلامية في مشكلات قومية وتخزين السلع الضرورية والمتاجرة في العملات والآن تقوم ببيع القطاع العام لتشتريه هي نفسها بثمن بخس. رغم ذلك يُجمل الترابي ممارسات الحركة الاقتصادية : " وإنما كان الدافع الأول لقيام مؤسسات اقتصادية إسلامية محدودا يقتصر علي عرض الدعوة من خلال الاقتصاد ، إذ توخي أساسا بناء نماذج تبرز تميز نظم الإسلام وأصالتها وتؤكد حقها في الوجود والمقبولية وتصدق إمكان اجتناب الربا وحكمة تحريمه." (28) ولأن الحركة براجمائته أي عملية نفعية فهي ليست محكومة بمبدأ يوجه تفاصيل تطورها بل تمرحل عملها استجابة للظروف وانتهازا للفرص. لذلك حين " تكاثرت المؤسسات خاصة وعامة ، وتعاضمت عائدااتها الربحية ، وأدت إلى ترويج المؤسسات الشعبية الواسعة في الاعمال التجارية باقبال الناس علي الكسب الحلال وأستقطبت مدخرات مالية كانت مكنوزة ورؤوس أموال عربية كانت تحجم عن السودان" (ص176) كانت

(26) عبد الجليل مكي : التبعية والسلطوية في تطور السودان. (مجلة الطريق العدد 2

3/ يونيو) 1991 ص 41.

(27) حسن الترابي : الحركة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 175.

(28) المصدر السابق ص 175.

النتيجة : "ثم بدت للمؤسسات الاسلامية - من بعد الآثار الاقتصادية والفكرية الأوسع - أبعاد سياسية لم تكن مقدرة." وحين اتخذت الحركة المؤسسات الاقتصادية سلاحا في معاركها السياسية وفي الضغط أو الاستمالة تشبها بطريقة معاوية بن أبي سفيان في العطاء السياسي أو "المواكلة الحسنة والمشارية الجميلة" ⁽²⁹⁾، وفي هذه الحالة تعرضت الحركة لنقد صادق من الوطنيين الغيورين على مقدرات البلاد. ولكن الحركة الاسلامية حولت صراعها السياسي المدعوم بالمال الطفيلي إلى معركة بين الايمان والكفر، واعتبرت نقد هذه المؤسسات الاقتصادية نقدا للدين واضعافا له ومؤامرة أجنبية، واستعملت تعبيرات مثل "فرأي فيها اعداء الدين خطرا كبيرا". أو في موضع آخر : "وبمادية منطلقات الرأسماليين أتهموا أن الباعث عليها إنما هو استغلال المتدينين بأسم تحريم الربا وأكل أموالهم بالحيل والتوسل بها إلى السلطة السياسية ، ومن ثم صوبوا نحوها كيذا دوليا عظيما وحرصوا عليها مواليتهم في الداخل. وتصدي لها كذلك آخرون ممن أخذهم الحسد لثروة الاسلاميين النامية أو القلق من منافستهم السياسية أو الارتياح من دعوة دينية لا ترتبط بالمسكنة والتزهد كما يعهدون." ⁽³⁰⁾

وبالفعل تحولت إلى دعوة دينية ترتبط بالترف والاستكبار وحب المال، ورغم أن قدراً من الزهد مطلوب دون شطط في بلد تهدد المجاعة فيه ثمانية ملايين مواطنا لكي لا تستفزهم بالقصور وسيارات الكريسيديا وغيرها من منتجات الحضارة الغربية "النجسة".

ليس للفقراء مكان في الاقتصاد الاسلامي غير الإغاثة - والتي جعلتها الجماعة من اهم قنوات الثراء الحرام - بينما الفقراء والمحتاجون على بعد خطوات من الموت جوعا وعطشا ومرضا . فالعدالة الاجتماعية لا ترد في برنامج " الجبهة الاسلامية القومية " كمبدأ أساسي بل عرضا وهذا ليس بغريب على الفئات الطفيلية المكونة للجبهة وغيرها من الحركات المشابهة . ففي مصر مثلاً أفتي الشيخ صلاح ابو اسماعيل بان تهريب العملة ليس

(29) محمد عابد الجابري ، المصدر السابق ، ص 281.

(30) حسن الترابي : مصدر سابق ص 176.

حراماً لأنه تجارة وتسعة اعشار الرزق في التجارة ، وأفتي مفتي الجماعات الإسلامية المتطرفة بأن تهريب السلع حلال لأنه لا حدود بين دول الإسلام. ⁽³¹⁾

ويدافع زعيم الحركة والأمين العام لمؤتمر التضامن الشعبي العربي - الإسلامي (الترابى) عن بنك الاعتماد والتجارة رغم كل الفضائح المشينة، ويحاول تدين فساد البنك وغسل وصماته كما غسلت أموال المخدرات، يقول في تعليق عن البنك الذي يستقطب جل الأموال الطفيلية وعن أزمته بأنها: "حلقة من حلقات التآمر لتطويق المقدرات الإسلامية. الهجوم على البنك الذي هو مؤسسة إسلامية الإدارة عربية الملكية إنما جاء بسبب التطور الكبير الذي شهده البنك وتجاوزه للحدود المسموح بها في المنافسة الدولية . لعل ذلك جزء من الحملة على أن قوي عربية وإسلامية تتجاوز بقوتها الاقتصادية والعلمية والعسكرية ما تحدده الدول الكبرى." ⁽³²⁾ أما الجواب العملي لاقتصاد الجبهة الإسلامية في السودان فقد عاشه الشعب السوداني خلال أكثر من عامين، أي فترة الحكم العسكري الحالية ورأي مصدرة الأموال والسيارات الخاصة وهبوط قيمة الجنيه السوداني ليعادل الدولار الأمريكي أكثر من سبعين جنيهاً سودانياً ويتم بيع النقود نفسها لتجنب التعامل بالشيكات، وتحويل مؤسسات القطاع العام إلى تجار الجبهة بأسعار رمزية ، ومنح الرخص التجارية واحتكار سلع معينة... الخ وتري الحركة أنها أدركت مغزى الاقتصاد في الدين ودوره في حركة الإصلاح الإسلامي دفعا أو تعويقا. "وتضيف: "وإذا جري ذلك في سياق توجه الحركة النظري الإسلامي وحركتها السياسية لتمكين قوة الدين." ⁽³³⁾ وبالفعل حققت التمكين ولكن ليس لقوة الدين بل لفئة "تشكلت من البورجوازية التابعة حديثاً للرأسمال الإسلامي المتعدد الجنسية الذي يعتبر مكوناً عضواً في الرأسمال العالمي" ⁽³⁴⁾.

(31) الحركات السياسية في مصر - النهج عدد 25 السنة السادسة 1989 ص 13.

(32) تصريح الترابى في صحيفة «السودان الحديث» يوم 30 يوليو 1991.

(33) حسن الترابى : الحركة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 177.

(34) عبد الجليل المكى، مصدر سابق، ص 46.

ج - الجنوب والتعددية الثقافية

رغم أن الحركة أصدرت " ميثاق السودان " وأفردت في دستورها مادة تسمح فيها لغير المسلمين أن يشتركوا في نشاطها وفقا لاهداف الجبهة ووسائلها العملية (المادة 53 فقرة د) ، ولكنها في الواقع والممارسة ، ومن تاريخ بعض المتعصبين في الاسلام لا يمكن أن تقف مع مساواة المواطنين وفقا لحق المواطنة وليس حسب العقيدة ، لان هذا يعني العلمانية في نظرهم . كما أن مصطلح التعددية لا يرد أبدا في أدبيات ومواثيق الجبهة بل نقرأ في دستور الجبهة المادة (29) : "تهدف الجبهة لجعل العربية لغة التعليم في كل مراحلها ولغة الخطاب في كل البلاد ولغة العلوم والحياة عامة " وفي المادة (31) : "وتوجيه الادب والفن حتي يتصل كلاهما بمقاصد الحياة المتدينة " .

وتتحدث عن السودان كقطر موحد دينيا ، تقول المادة (5) (الاهداف السياسية والدستورية) :- "تتطلع الجبهة لتحقيق الوحدة الاكمل للشعب السوداني في ظل الايمان بالله والاعتصام بحبله ، وذلك بتنظيم التفاعل البناء بين القوى والاتجاهات وترقية الوعي السياسي . حتي يتم التحرر من العصبية والعنصرية." وتطلق الصفتان الاخيرتان دائما علي المطالب والحركات الاقليمية. وتتحدث الحركة عن اتجاه خطير في داخلها دون تحديد حجمه واثره :- " ولربما كان براود البعض فيها - إذا تذكر معضلة الجنوب مع الاسلام - أن يتمنوا انفصاله ليخلص الأمر لتقويم المجتمع المسلم دين خلاف في اصل الملة." (35) وتظهر بينهم بعض الاصوات الداعية لانفصال الجنوب لانه العقبة الاساسية في سبيل التطبيق الشامل للشريعة أو قوانين سبتمبر 1983 .

الحركة الاسلامية بحكم طرحها واجتهادها في قضايا عديدة هي امتداد

(35) حسن الترابي: الحركة الاسلامية مصدر سابق، ص 156 .

لتبار رجعي محافظ في الصراع داخل المجتمع تختلف الظروف الاجتماعية - الاقتصادية والتاريخية التي تنتجها، ولكن تتشابه قراءته وتأويله للقرآن كمرجع ومصدر واحد ومطلق . فمع أن الاسلام ساوي بين البشر وبين المسلمين وكرم بني آدم كبشر واستخلفهم في الارض، إلا أن الارستقراطيات العربية المسلمة ابقت علي امتيازات عرقية وعنصرية هي بقايا جاهلية استصحبته معها إلي الاسلام . هناك شواهد كثيرة لهذه التفرقة تبدأ من التعامل مع الموالي وحرمانهم من كثير من الحقوق فلم يعينوا في القضاء ولا المناصب السياسية إلا نادرا ، " وكان العرب لا يكتنونهم بالكني ولا يدعونهم إلا بالاسماء والالقب ، ولا يمشون في الصفوف معهم ، ولا يتقدمونهم في الموكب ، وأن أحضروا طعاما قاموا علي رؤوسهم ، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان ، لئلا يخفي علي الناظر أنه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلون علي الجنائز إذا حضر أحد من العرب . " فقد كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار ، ولكنهم من الناحية الفعلية الواقعية ، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. ⁽³⁶⁾ كذلك كان اللون فاصلا رغم الغاء الرق وعدم اقتصاره علي السود . ويورد ابن قتيبة هذه القصة عن عمار بن ياسر رغم مكانته الدينية؛ فقد قدم عمار كتابا يعدد فيه بعض المسلمين تجاوزات عثمان، وتخلى الآخرون عنه حتي بقي وحده ، طلب مروان بن الحكم من الخليفة عقابه قائلا: " يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الاسود - يقصد عمار - قد جرأ عليك الناس، وإنك إن قتلتته ثكلت به من وراه . " فقال عثمان اضربوه فضربوه وضربه عثمان معهم، حتى فتقوا بطنه. ⁽³⁷⁾ من الامثلة أن الحجاج حين سمع بنقد الحسن البصري، خطب في أهل الشام: " يا أهل الشام أيشتمني عبد من عبيد البصرة وانتم حضور فلا تنكرون " وقصة ابن الحنفية تبين مدي التراتب العرقي أو الاثني - القبلي ، فقد سئل في كون أبيه يدفع به إلي الحرب بينما يحتفظ بالحسن والحسين قال : " لانهما كانا عينييه وكنت أنا

(36) محمد عابد الجابري : العقل السياسي ، مصدر سابق 261، وعن العقد الفريد.

(37) عن المصدر السابق، ص 238.

يديه ، فكان يقي عينيه بيديه " فالمعروف أن امه كانت من حنيفه وليست من قريش ، وكان ابن الزبير يعيره بذلك ⁽³⁸⁾ .

أردت القول بأن المحك هو المعاملة الواقعية وليس مايقوله النص . بالذات في السياسة إذ من المهم كيف يتحول النص إلي حياة معاشه وهذا ينطبق علي قضية الجنوب ، المرأة ، الفن وكل القضايا الاجتماعية . المطلوب كيف تتبدى النصوص والنظريات في سلوك يومي وعلاقات إجتماعية مضطربة ؟ بالنسبة للجنوبيين لم تتخل الحركة الاسلاموية عن عنصريتها تجاه الجنوبيين ، فعملية التبشير أو الدعوة هي في نظر الاجتماعيين والانشروبولوجيين دليل علي مركزية ثقافية أو عنصرية . لان الداعية أو المبشر يفترض أن ثقافته أو دينه أحسن من ثقافة ودين الآخر فيعمل علي فرض ثقافته سواء بالاقناع أو الرشوة أو بأي طريقة . ومن مظاهر العنصرية في الحركة إنها رغم قولها عن غير المسلمين أنها وضعت ضمانات فقهيته وفصلت الامر ثم " أتبعته بممارسة في العلاقات السياسية والشخصية نافية لفتنة الطائفية المليية " ⁽³⁹⁾ فلنترك الذميين ونسأل : هل ظهرت علاقات شخصية بين المسلمين الجنوبيين والمسلمين الشماليين داخل الحركة ؟ وكمعيار اجتماعي نختر الزواج كدابة للتقارب والامتزاج هل تستطيع الحركة المغرمة بالتصريحات والبيانات أن تقدمنا بعدد الزيجات التي تمت بين جنوبيين مسلمين وشماليات مسلمات داخل التنظيم ؟ تصبح تلك الشعارات صادقة حين نقرأ في الصحف أو نسمع مثلاً بزواج ابن الوزير الجنوبي (ع . د . د .) الاسلامي من كريمة الداعية الاسلامية الدكتورة (س.أ.) هنا تتحول المساواة إلي واقع معاش . رغم ذلك توقد الحركة الاسلامية نارا عنصرية جديدة قائمة علي الدين إذ تربي في أبناء بعض المجموعات الاسلامية غير العربية شعورا بالتفوق القائم علي حسن التدين كمعيار كما يجعلهم أعلي مكانة رغم أصولهم ومنابتهم العرقية ، فهي تستبدل عنصرية اللون والاصل أو الجهة بعنصرية الدين أو الدعوة والجهاد .

(38) من أجل تفاصيل أكثر ، راجع المصدر السابق ص 294 وما بعدها .

(39) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ... مصدر سابق ، ص 158 .

د - الموقف من القومية

إشكالية الخطاب الاسلاموي في كونه " كل يوم هو في شأن، " وقد تكون هذه ظاهرة جيدة قد تعني التطوير احيانا المتواصل وليس الانتهازية وعدم المبدئية والتناقض في المواقف. التغيير والتبديل المستمر شمل الموقف من القومية العربية والتي ناصبتها الحركة العداء ووصفتها باقذع الاوصاف طوال التاريخ العربي المعاصر ، وفي الفترة التي تصاعدت فيها نضالات القوميين ضد الاستعمار والصهيونية ، بينما وصل الأمر ببعض الاسلاميين أمثال الشيخ الشعراوي أن يعبر عن فرحته لهزيمة يونيو (حزيران) 1967 التي أذلت القوميين ، وكانت الحركة الاسلامية تربط باستمرار بين القومية والعصبية أو تُعَصِّل عمدا العلاقة الجدلية بين العروبة والاسلام ، فقد خلطت بين صراع سياسي بادرت به مع الناصرية وبين حقائق تاريخية لواقع لم يعرف هذا الفصل فعليا. تراجع الاسلاميين عن العداوة للقومية ليس تطورا لمنطلقات فكرية جديدة لأن الحركة ذات نسق فكري مغلق، تحاول أن تعاكس به الواقع المتحول دوما ، ولكنه في حالة موقف الحركة الاسلامية السودانية فهو قائم علي انتهازية وقحة لان بعض قادة هذا التوجه كانوا علي قمة جهاز وزارة الخارجية حين تم ترحيل اليهود الفلاشا من السودان ضمن مساومة بين الحركة والنميري والولايات المتحدة لم تكن معلنة وغُلفت بمبررات كثيرة، ولكن مؤرخ الحركة مكّي يورد هذه الحقيقة الموحية : " وبالرغم من سخط الادارة الامريكية علي حركة تطبيق الشرعية إلا أنها تغاضت عن ذلك لان الرئيس نميري وازن ذلك بالسماح بتهريب الفلاشا إلي إسرائيل . ويبدو أن الادارة الامريكية ارتضت هذا العربون الذي هُلب له اللوبي الصهيوني⁽⁴⁰⁾ .

يتعامل كثير من القوميين والوطنيين مع الحركة الإسلامية بكثير من الغفلة ، وقد يكونون مضطرين ، لتلك المواقف في الفترة الأخيرة. فقد

(40) حسن مكّي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 105.

ظهرت تحالفات ومحاولات حوار بين الاسلاميين والقوميين تمت كلها تحت شروط وبلغت الحركة الاسلامية التي لم تتراجع حقيقة عن مواقفها القديمة، وكيف ذلك وقد أتى القوميون صاغرين مرغمين بعد سلسلة الفشل والهزائم والضعف المتواتر ، ونحن نعرف شروط القوي حين يتحالف مع الضعيف. رغم المؤتمر الشعبي الاسلامي الذي عقد لواؤه للتراثي والجهة القومية، يعبر الاسلاميون عن تقييم الحركة القومية بقولهم : " فإن المأ منهم قد إتخذوا الاسلام كسبا عربيا وفصلا من البطولات والامجاد في كتاب العرب . وذلك حين راودتهم العصبية القومية وزين لهم أن الشعوب إنما تتحد وتنهض وتتعامل بطبيعتها الذاتية عرقا ولغة وتقاليد. لكن حمية القومية التي تدبر عن الاسلام أو تتخذه فرعاً من أصلها غشيت العرب عرضاً من جراء مكر المستعمرين وهوي قليل من العرب غير المسلمين . والغلبة الغالبة من شباب العرب اليوم تؤسس علاقة العروبة بالاسلام تأسيساً صحيحاً يعرف خصوصية الوجود واللغة العربية ويجعلها في خدمة الاسلام"⁽⁴¹⁾. ويكرر التراثي بشماته الحديث عن عجز القومية وان مستقبلها رهين بعودتها إلى الاسلام ، فهي لم تبعد عن الاسلام يوماً في تاريخها ولكنه يقصد اسلام "الجهة" والحركات الاسلامية. يقول عن تاريخ العلاقة مع القومية : " المناظرة مع الحركة القومية كانت سلبية نظراً لما لاحظ دعاة الصحوة في الدعوة القومية من ادارة الظهر للأمة الاسلامية . ومن الافتتان بالمذاهب الغربية اللادينية من علمانية ومادية في العقيدة والسياسة وفي كيد واضطهاد للحركة الاسلامية. هكذا علقت شبهة العنصرية وتهمة الكفر وصفة العداوة بالقومية العربية المتجسدة في مختلف التيارات والحركات والنظم السياسية"⁽⁴²⁾. ولا يقلل الاسلاميون من قوة الشعور القومي ولكنهم يريدون توظيفه لخدمة اهداف الحركات الاسلامية أو كما يقول التراثي "يمكن تسخيرها لتحقيق الوحدة بنحو يسلكها في عبادة الله وتوحيده . وفي الواقع العربي حاجات لتوحيد القومية إلى الدين". ويعلن بوضوح عن حتمية فشل

(41) لقاء مع التراثي في مجلة الحرس الوطني - مر ذكرها ، ص 23.

(42) حسن التراثي: نظرات في الفقه السياسي، مصدر سابق، ص 140.

الحركات القومية إذا لم تندمج في الحركة الإسلامية والتي يسميها حركة التوحيد : "واخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة شاهد علي قصور دافع التوحيد القومي إلا أن يعزز بدافع التوحيد الديني الفعال. القومية وحدها لا تطرح من الوحدة مضمونا هديا ومنهجيا شاملا كالاسلام الذي يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة ومضامينها. لعل القوميين يلاحظون إنحسار الدعوات وبنوار المخططات الوحدوية وتفاقم الاخفاق والاحباط الراهن فيدركون أنها لحالة مرضية جذرية لا يجدي فيها إلا علاج حضاري أصيل شامل تلتسمه الامة في حق قيمها وعبرة تراثها الاسلامي" (43).

علاقة الاسلاميين السودانيين الحالية مع القوميين تحكمها عدة عوامل ودوافع منها الفكري والسياسي والمؤقت والاستراتيجي . فمن أهم الاسباب واكثرها إلحاحا عزلة نظام "الجبهة" في الخرطوم، فوجدت حرب الخليج فرصة للتقارب مع قوي مضادة للربوب الامريكي ووجدت تحاويا في الشارع العربي، وبالفعل فتحت حكومة "الجبهة" قنوات مع كثير من الحركات الشعبية العربية وبعض الشخصيات العربية التي غضت الطرف عن إنتهاكات حقوق الانسان في السودان وقمع القوي السياسية التي كانت حليفة حقيقية واستراتيجية لتلك الحركات والقوى الوطنية طوال التاريخ المعاصر، مما يزيد من صحة شبهة ضعف الحس الديمقراطي لدى تلك الحركات والشخصيات فقد أعماها الموقف في السياسة الخارجية عن كل الانحرافات والتجاوزات التي تمارس ضد الشعب السوداني، وصدق من قال في حرب الخليج "أن فلسطين لن يحررها من يغلق السجن علي شعبه". أما الدوافع الاخرى فأهمها طموحات الترابي في تحويل قيادة التنظيم العالمي لحركة الاخوان المسلمين من جنيف إلي الخرطوم مع تغيير التسمية وتوسيع الاطار ليضم القوميين المدجنين نتيجة الهزائم واليأس ويدعوهم لتغيير التسميات والتنظيمات والمناظرات وهو أول المستعدين لذلك كما عبر في كلمته امام المؤتمر الشعبي العربي والاسلامي : " قد أعدنا هذه التنظيمات والمناظرات

لعهود مضت فانها لاتغنيانا في العهد الجديد وإذا كان واحد منا يتوهم أن الاهداف التي عينها قديما والوسائل التي اتخذها واشكال التنظيم التي هيأها والاطروحات التي قدمها تغنيه في هذا الحاضر الجديد فهو شديد الوهم ، وأنا أول من يدعو نفسه إلي تجاوز شأني السابق ، إني ابحت اليوم عن اهداف جديدة في ضوء هذا الواقع الجديد وعن وسائل جديدة وعن اطارات جديدة اسميها تسميات جديدة⁽⁴⁴⁾ . من ناحية أخرى فالترابي قطع صلته بالتنظيم الدولي للاخوان منذ سنوات ورفض البيعة واكتفي بالتنسيق فقط لأن لكل قطر خصوصيته . كما قال . ولا يجب أن تخضع كل الاقطار لتوجيه سياسي وفكري واحد وأن خير من يصوغ نظرية العمل والحركة في القطر هو أهله وليس أي طرف خارجي⁽⁴⁵⁾ . هذا وقد شن التنظيم الدولي للاخوان حملة واسعة ضد الترابي وفصلوا كل التنظيمات السودانية المشايعة له في أمريكا وأوربا . من هنا يحاول الترابي الآن تقوية نفوذ المؤتمر الشعبي والذي يعتبره بديلا عن بجامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الاسلامي لانهما حسب قوله : " فقد تحولت هاتان المنظمتان إلي مؤسستين بيروقراطيتين يغلب عليهما الروتين ، وتلبية مصالح طبقة الموظفين البيروقراطيين فيهما . منظمة المؤتمر العربي والاسلامي ستكون مختلفة ، وستجنب كل نواحي القصور في هاتين المنظمتين وستجمع عصارة المفكرين في العالمين العربي والاسلامي ، وتحقق المصالحة التاريخية بينهم ، للانطلاق نحو بناء مستقبل جديد"⁽⁴⁶⁾ . وهكذا يلوح الترابي بعصاه التوفيقية السحرية فيخلب ألباب المفكرين من يساريين وقوميين ووطنيين فيقفون أمام طروحاته المدهشة وليس افعاله . ثم يصفونه بالإعتدال والحداثة وعمق الثقافة ، متناسين أن هذا الفكر المعتدل يجلس علي دبابه واحدة مع أشد الدكتاتوريات تخلفا ، ولكنه تناقض المثقفين العرب الذي أصبح طبيعة ثانية لهم .

(44) كلمة الترابي في المؤتمر الشعبي العربي والاسلامي - قاعة الصداقة الخرطوم 25 - 1991/4/28 ، ص 8 .

(45) عبد الله النفيس ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 253 .

(46) صحيفة القدس العربي ، عدد 630 يوم 19/18 مايو 1991 .

الخاتمة

يتساءل المرء دائما: هل للحركات الاسلامية عامة مستقبل ؟ حين نقرأ النقد الذاتي الذي يتسرب احيانا من بعض كتاب ومنظري هذه الحركات نظن أنه لا يوجد فيها غير السلبيات والنواقص ، ولكنها مع ذلك تدعي أنها أمل الأمة والقادرة علي تحقيق الخلاص . يكتب عبد الله النفيسي منبها الحركة لشغرات هامة منها علي سبيل المثال : غياب التفكير المنهجي ذي المدى البعيد وعدم بلورة نظرية عملية للاتصال بالجمهور ، الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة ، عدم وجود تأريخ رسمي للحركة الاسلامية ، عين علي الحاضر وعين علي المستقبل ، تجاوز العتبة الحزبية ، تجاوز الصراع مع السلطة ، بين الفكر والخطابة ، إشكالية التنظيم كالميت أمام الغاسل.⁽¹⁾ ويعدد الجورشي احتمالات مستقبل الحركة أمام التحديات المعاصرة إنطلاقا

(1) عبد الله النفيسي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص 13 - 32.

من " إفتقار خطاب الحركات الاسلامية إلي الوضوح والصلابة النظرية" ⁽²⁾ مما يدفعها إلي نهايات ثلاث : "الانغماس في كتب التراث، تسطيح الصراع الفكري والايديولوجي الدائر بينها وبين بقية الاطراف المختلفين معها جزئيا أو جذريا ، ليس فقط بسبب إعادة طرح كميات ضخمة من إشكاليات الماضي ولكن أيضا بالمساهمة في تغذية حرب السباب والاقتضاء التي يساهم فيها الجميع . مما يكشف الدرجة التي وصلت إليها العلاقات داخل المجتمع الواحد . لايمان إلا بالذات (الأننا)، ولا مكان للمغايرة (أي للآخر). " ثالثا وعندما تضغط الاحداث وتجد الحركات الاسلامية نفسها مضطرة للتعريف ببرنامجهما الاصلاحى تعتمد إلي التلويح بتطبيق الشريعة. " ⁽³⁾ ويرى القرضاوى وجود خلل أساسى في الفقه السياسى للحركة بسبب الخلط بين السنة والسيرة في الاحتجاج. ⁽⁴⁾ ومن العوائق الذاتية التي يذكرها الغنوشي: "غلبة الاثرة والإخلاد إلي العاجلة وضعف التوكل واستمرار الانشاد إلي الاسلام وموارثهم الفكرية وكأن قد كتب علينا أبدا أن يظل مثلنا الاعلى خلف ظهورنا". ويضيف "إنتشار المفاهيم الخاطئة وتفرق الصف الاسلامى ، والقطيعة مع جهود السابقين ومنجزاتهم الحضارية - مسلمين أو غير مسلمين - مما يمثل عقبة فكرية ومنهجية في التعامل مع الآخر" ⁽⁵⁾.

هذه نماذج قليلة لأخطاء الحركة وصعابها والتي تجعل مستقبلها محفوفًا باخطار كثيرة ذاتية وخارجية، ولكنها مع ذلك تنتشر جماهيريا وتمثل شبح قوة كبيرة قد تكتسح كل انجازات الامة العربية لو تمكنت من السلطة - كما حدث في السودان - وهي مثقلة بعيوبها ودون أن تمتلك فكرا واضحا وبرامج دقيقة ومناهج عملية في فهم الواقع . فالحركة الاسلامية تكتسب قوتها من ضعف الآخرين أي بتراجع القوى اليسارية والتقدمية والوطنية. فهذه القوى

(2) صلاح الدين الجورشى ، المصدر السابق ، ص 131 .

(3) نفس المصدر .

(4) يوسف القرضاوى : اولويات الحركة الاسلامية . مجلة (الهدى) - فاس العدد 23

عام 1991 ، ص 31 .

(5) راشد الغنوشي : مستقبل التيار الاسلامى . مجلة (الهدى)، ص 36 - 37 .

تقف عاجزة أمام الحركات الإسلامية وتقدم لها التنازلات المتتالية عوضاً عن أن تجمع نفسها في جبهات عريضة لوقف هذا التيار الظلامي الذي سيقضي - في حالة نجاحه - علي كل ما هو إيجابي وجميل ومستقبلي في مجتمعاتنا . نحن نتعامل مع التاريخ والتجارب باستخفاف ، لذلك لا نتعلم مما حدث في السودان وإيران مثلاً وكأننا ننتظر لكي يتكرر ذلك في كل بلد علي حدة . مواجهة الحركات الإسلامية لا تتم من خلال القمع السياسي والفكري بل من خلال الصراع والحوار الفكري والسياسي، إلا إذا لجأت تلك القوي الظلامية إلي العنف فيصبح العنف الثوري الرادع والعنف الشرعي الضامن لبقاء واستمرار المجتمع والوطن، ضرورياً وبلا رحمة. كذلك المطلوب تغيير الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية بانتهاج تنمية مستقلة معتمدة علي ذاتها وعادلة في توزيعها، مما يقضي علي أسباب السخط والاحتجاج الذي تستغله هذه الحركات لتعمل، بالذات وسط الفقراء والمهمشين والشباب ذوي المستقبل المجهول .

صعود القوي التقدمية في الوطن العربي سيجبر هذه الحركات علي تطوير خطابها وتجديد فكرها كما حدث في أمريكا اللاتينية بظهور لاهوت التحرير المرتبط بقضايا الشعب الحقيقية والذي قام بتأويل الإنجيل حسب الصراع الطبقي ورفض الاستغلال وضرورة المساواة ومشاركة الجماهير في السلطة . لذلك مستقبل الحركات الإسلامية في الوطن العربي رهين بتقاربها من القضايا الحيوية وهذا يعني أن تكون مسائل الديمقراطية والاشتراكية والعقلانية والعلمانية من الأولويات في العمل السياسي عند هذه الجماعات وفي المجتمع المدني كله وفي التعليم والثقافة والحياة اليومية، هنا يمكن أن توجه الحركات الإسلامية نظرها إلي الاتجاه الصحيح، وإلا ستكون ذات أفق مسدود مهما كان حجمها المتضخم وصوتها العالي والصاخب.

1

1

المراجع

أ - العربية

- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980.
- أحمد صفى الدين عوض : معالم الدستور الإسلامي. (ب.ن.) (ب.ت.).
- أحمد عبد الرحمن : أساطير المعاصرين. بيت الحكمة، القاهرة، 1409 هـ.
- إدريس سالم : الدين أيديولوجيا، في «ندوة الدين في المجتمع العربي».
- إديث كروزيل : عصر النبوة من ليفي شتراوس حتى فوكو، ترجمة جابر عصفور، دار عيون، الدار البيضاء، 1986.
- أدونيس: الثابت والمتحول. دار العودة، بيروت، 1974.
- إريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، 1989.
- إسحاق موسى الحسيني : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية، دار بيروت للطباعة والنشر، 1952.
- أندريه هاينال وآخرون: سيكولوجية التعصب، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقى، لندن، 1990.
- الصادق المهدي : + فكر المهدي. (ب.ن.)، 1979.
- + الصحوة الإسلامية ومستقبل الدعوة، منشورات الأمة (ب.ت.).
- الطبقات لابن ضيف الله، تحقيق يوسف فضل. دار النشر الجامعي، الخرطوم، الطبعة الثانية، 1974.
- الكسندر غيتمانوف : علم المنطق، دار التقدم، موسكو، 1989.
- اليعازر بعيري : ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي. ترجمة بدر الرفاعي، دار سيناء، القاهرة، 1990.
- بيير بورديو : الرمز والسلطة. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. دار توتقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990.

- جمال سلطان : أزمة الحوار الديني. دار الصفا، القاهرة، 1990.
- جعفر محمد النميري: النهج الإسلامي كيف ؟ المكتب المصري الحديث، القاهرة، (ب.ت).
- حسن الترابي: + تجديد الفكر الإسلامي. الدار السعودية، جدة، 1987.
- + نظرات في الفقه السياسي. الشركة العالمية. (ب.ت).
- + الحركة الإسلامية في السودان. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1989.
- حسن مكّي محمد أحمد : + حركة الإخوان المسلمين في السودان 1944 - 1969، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية. جامعة الخرطوم، 1982.
- + الحركة الإسلامية في السودان 69 - 1985، تاريخها وخطابها السياسي. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية وبيت المعرفة للإنتاج، 1990.
- حسين سيد أحمد المفتي : تطور نظام القضاء في السودان. (ب.ن.) الطبعة الأولى، 1959.
- خليل عبد الكريم : الجنود التاريخية للشريعة الإسلامية. دار سينا، القاهرة، 1990.
- ريجيس دويريه : نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية. دار الآداب، بيروت، 1990.
- سالم يفوت : حقريات المعرفة الإسلامية - التعليل الفقهي، دار الطليعة، بيروت، 1986.
- سمير أمين : نحو نظرية للثقافة. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.
- سيد قطب : معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1988.
- سيمون دو بوفوار : واقع الفكر اليميني، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.
- صلاح الدين الجورشي : الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية. في عبد الله النفيسي (تحرير): الحركة الإسلامية - رؤية مستقبلية. مدهولي - القاهرة، 1989.
- عبد الله أهر عزه : نحو حركة إسلامية علنية وسلمية. في النفيسي.
- عبد الله العروي : الأيديولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979.
- عفيف الأخضر : عصر الازمة الدائمة. الدار البيضاء. (ب.ت.). (ب.ن.).
- عزفان نظام الدين : حوارات على مستوى القمة. منشورات المؤسسة العربية الأوربية للصحافة والنشر، (ب.ت.).
- عمر عبيد حسنه (تحرير) : فقد الدعوة - ملامح وآفاق. الجزء الثاني، كتاب (الامة) رقم 19، ذو القعدة 1408 هـ.

- فتحي يكن : أبعاديات التصور الحركي للعمل الإسلامي : مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- فزاد إسحاق الخوري: حرية المسلم وشمولية الدين. في ندوة «مواقف».
- محمد أركون : + تاريخية الفكر العربي الاسلامي. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
- + الفكر الاسلامي - قراءة علمية. معهد الانماء العربي، بيروت، 1987.
- + الفكر الاسلامي - نقد واجتهاد. دار الساقى، لندن، 1990.
- + الاسلام والأخلاق والسياسة. مركز الانماء القومي، بيروت، 1990 (ترجمة هاشم صالح).
- محمد حافظ دياب : سيد قطب - الخطاب والايديولوجيا. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.
- محمد سعيد العشماوي : الاسلام السياسي. موزم للنشر، الجزائر، 1990.
- محمد سليمان : اليسار السوداني في عشر سنوات، دار الفجر. (ب.ت.).
- مصطفى حجازي : التخلف الاجتماعي - سيكولوجية الانسان المقهور. معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1989.
- محمد قطب : حول التفسير الاسلامي للتاريخ. المجموعة الاعلامية، جدة، (ب.ت.).
- محمد عابد الجاهري : + بنية العقل العربي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
- + العقل السياسي العربي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.
- منصور خالد : الفجر الكاذب - نميري وتحريف الشريعة. دار الهلال (ب.ت.).
- مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ؟ دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة، 1989.
- مهدي فضل الله : آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق. دار الأندلس، بيروت، 1986.
- ميخائيل باختين : الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري وعيني العيد، دار تريبال، الدار البيضاء، 1986.
- ميشال بريان : وضعية الدين عند ماركس والمجلز. ترجمة صلاح كمال، دار الفارابي، بيروت، 1990.
- محمود فوزي : نميري والعودة لحكم السودان. دار سفنكس، القاهرة، 1991.
- يعقوب فام : البراجماتزم أو مذهب الذرائع. دار الحداثة، بيروت، 1985.
- يوسف الصديق : المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب، تونس، 1980.

دوريات :

- ألبير سوبول : «ما هي الثورة»، مجلة (الطريق)، العدد الخامس، أكتوبر 1989.
- برهان غليون : «فلسفة التجدد الإسلامي»، مجلة (الاجتهاد)، بيروت، العدد 11/10، السنة الثالثة، 1991.
- حسن الترابي : «الشورى والديمقراطية - إشكالات المصطلح والمفهوم»، مجلة (المستقبل العربي)، السنة الثامنة، العدد 75، مايو 1985.
- راشد الغنوشي: «مستقبل التيار الإسلامي»، مجلة (الهدى) فاس، العدد 62 عام 1990
- صلاح قنصوه : «المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية»، مجلة (الاجتهاد) بيروت، العدد 11/10، السنة الثالثة، 1991.
- عبد الجليل مكى : «التبعية والسلطوية في تطور السودان»، مجلة (الطريق)، العدد 3/2 يونيو 1991.
- فالح عبد الجبار : «حول الحركات الإسلامية المعاصرة. نماذج من بلدان عربية وإيران وباكستان»، مجلة (الفكر الديمقراطي)، عدد 8 خريف 1989.
- فزاد زكريا : «العلمانية ضرورة حضارية»، مجلة (قضايا فكرية)، الكتاب الثامن، أكتوبر 1989.
- محمد أحمد خلف الله : «مفاهيم قرآنية»، مجلة (البقعة العربية)، العدد 9، السنة الخامسة، سبتمبر 1989.
- محمد أركون : «إعادة الاعتبار للفكر الديني - 2»، مجلة (الكرمل) 35.
- محمد بدوي : «ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا في مصر الحديثة»، مجلة (الاجتهاد)، العدد 11/10، السنة الثالثة 1990.
- محمد جمال باروت: «الأصولية الإسلامية السائدة. مدخل مقارنة تحليل»، مجلة (الفكر الديمقراطي)، عدد 8 خريف 1989.
- محمد سبيلا : «الأيديولوجيا والبلاغة»، مجلة (المناظرة)، السنة الثانية، العدد 4، مايو 1991.
- نصر حامد أبو زيد : + «الخطاب الديني - آلياته ومنطقاته الفكرية»، مجلة (قضايا فكرية)، العدد الثامن، أكتوبر 1989.
- + التراث بين التأويل والتلوين - قراءة في مشروع اليسار الإسلامي»، مجلة (ألف)، العدد العاشر 1990.
- يوسف القرضاوي : «أولويات الحركة الإسلامية»، مجلة (الهدى)، فاس، العدد 62. عام 1991.
- يوسف عبقرى : «الاقناع والمغالطة»، مجلة (دراسات أدبية ولسانية)، العدد الخامس، شتاء 1986.

ندوات

- ندوة (الدين في المجتمع العربي)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- ندوة (الحوار القومي - الديني)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
- ندوة (الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي)، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ومنتدى العالم الثالث، بيروت، 1987.
- ندوة مجلة (مراقف) عن «الاسلام والحداثة»، منشورات الساقى، لندن، 1990.

ب - الأجنبية

- Atiya, Edward : An Arab tells his Story. A Study in Loyalties. London, John Murray, 1946.
- Barr, James : Fundamentalism. (SCM) 1977.
- Burrel, R. M. (ed) : Islamic Fundamentalism. R A S, London, 1989.
- Dekmejian, R. Hrair : Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World. Syracuse U. P., 1982.
- Geertz, Clifford : Islam Observed. Chicago U. P., London, 1968.
- Trimingham, J. Spencer : Islam In the Sudan. London, Frank Cass, 1965.
- Wippermann, Wolfgang : Faschismus Theorien. Darmstadt, Wb, 1972.

فهرس

7	□ تصدير
9	□ تمهيد :
	في المفاهيم والتنظير والمنهج
35	□ الفصل الأول :
	تاريخية الإسلام السياسي في السودان
99	□ الفصل الثاني :
	مضمون وآليات التنظيم الإسلامي
217	□ الخاتمة
221	□ المراجع

ندوة التنوع الثقافى وبناء الدولة

ندوة الديمقراطية فى السودان

الجزيرة: قصة مشروع رحلة عمر

الوزير المتبرد

أزمة الإسلام السياسى

السودان وعقد التنمية الضائع

السودان: المازق الاقتصادية

الهوية السودانية

لاهوت التحرير

الوحش الغريب (للأطفال)

عنهما والإكليل والإنتظار

مجلة كتابات سودانية

زراعة الجوع فى السودان

الصراع بين المهدي والعلماء

السودان: حوارات الهوية والوحدة الوطنية.

السودان: البحث عن بديل

الزبير باشا

السودان: مستقبل التنمية والسلام

التقرير الادارى لحوادث الجنوب ١٩٥٥

السودان: الفساد والافقار تحت نظام الجبهة.

المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى السودان.

مذكرات الامام عبدالرحمن المهدي

بذرة الخلاص

الرحالة الاجانب

الفلاتة والفلازيون فى السودان

شكراً يا نيل "شعر"

منمنمات على جلاباب سيد الساحل (شعر)

تحرير: حيدر ابراهيم

(جماعى)

عمر الكارب

مرتضى احمد ابراهيم

حيدر ابراهيم على

مبارك على عثمان

(جماعى)

طه ابراهيم

حيدر ابراهيم على

حسان على احمد

صلاح الزين

الاعداد (٦ ٥ . ٤ . ٣ . ٢ . ١)

تيسير محمد احمد على

عبدالله على ابراهيم

عبدالعزیز حسين الصاوى

(وثائقي)

اعداد: خليفة عباس العبيد

عبدالغفار محمد احمد وسامية النقر

(وثيقة)

(تقرير)

حيدر ابراهيم على

فرانسيس نينق

نسيم مقار

محمد احمد بدين

خطاب حسن احمد

محمد عبدالخالق

على عبد اللطيف

الصحافة السودانية فى نصف قرن (١٩٥٣-١٩٠٣)

التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية

على الدرب.. مع الطيب صالح

السودان الانهيار أو النهضة

البيبلجرافيا السودانية (١٩٩٠-١٩٩٥)

جيلي عبد الرحمن شاعر الوقت فى سياق آخر

قضايا عربية فى القانون الدولى المعاصر

أميرة البحار

Dialogue On Identity & National Unity

السنبلالية (شعر)

تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة فى السودان

أن لنا أن نحلم

إريتريا ورهان الإسلام السياسى

الجيش والسياسة فى السودان

مشروعية العقوبات الدولية والتدخل الدولى

الحركة العمالية فى السودان

فنون صحفية فى التلفزيون (آراء وأفكار)

يوشيكو كوريتا

محجوب محمد صالح

حيدر ابراهيم على

طلحة جبريل

د شريف حرير وديترجى

عمر عباس ومحمد يس

تحرير: حيدر ابراهيم والياس فتح الرحمن

فتح الرحمن عبدالله الشيخ

فتح الرحمن عبدالله الشيخ

A/Aziz H. Al Sawi

محجوب شريف

محمد على جادين

محمد موسى جبارة

إدريس أبغرى

محمد محجوب عثمان

فتح الرحمن عبدالله الشيخ

سعد الدين فوزى/ محمد على جادين

د. عبدالرحمن قرشى/ محمد محجوب



General Organization of the Alexandria Library GOAL

Shawarba, El-Dokki, Alexandria

هذا الكتاب أول إنتاج للمركز الذي يهدف لأن يكون منبرا
ديمقراطياً تقديمياً مستنيراً للمثقفين والكتاب السودانيين وكل المهتمين
والمؤمنين بسودان ديمقراطي تعددي.
ويهدف المركز إلى :

- 1 - إعادة التاريخ والفكر السوداني عوضاً عن المشافهة.
 - 2 - إعادة التفكير نقدياً في الواقع والفكر السوداني.
 - 3 - فتح المجال لكل جديد ومتجاوز ومختلف بغض النظر
عن أى اعتبارات سوى قدرة الإبداع.
 - 4 - توثيق الثقافة السودانية بكل تنوعاتها.
- وسيقوم المركز بالإضافة إلى نشر الكتب والدراسات بإصدار
دورية تحت اسم "كتابات سودانية".